北京市社会科学理论著作出版基金资助

CASTE AND HINDU SOCIETY

种姓与印度教社会

尚会鹏 著



北京大学出版社

北京市社会科学理论著作出版基金资助出版

种姓与印度教社会

Caste and Hindu Society

尚会鹏 著

北 京 大 学 出 版 社
北 京

图书在版编目(CIP)数据

种姓与印度教社会/尚会鹏著.—北京:北京大学出版社,2001.5
ISBN 7-301-03124-6

I.种 … II.尚 … III.种姓-研究-印度
IV.D735.121

中国版本图书馆CIP数据核字(2001)第22838号

书　　名:种姓与印度教社会
著作责任者:尚会鹏
责 任 编 辑:金娟萍
标 准 书 号:ISBN 7-301-03124-6/C·113
出　版　者:北京大学出版社
地　　址:北京市海淀区中关村北京大学校内　100871
网　　址:http://cbs.pku.edu.cn
电　　话:出版部 62752015　发行部 62754140　编辑室 62752027
电 子 信 箱:zpup@pup.pku.edu.cn
排　版　者:北京亮杰技贸有限责任公司
印　刷　者:中国科学院印刷厂
发　行　者:北京大学出版社
经　销　者:新华书店
850毫米×1168毫米　32开本　14.125印张　340千字
2001年5月第一版　2001年5月第一次印刷
定　　价:23.00元

内容简介

种姓(Caste)是印度特有的制度，是理解印度社会和文化的一把钥匙。本书利用社会人类学家的调查报告(包括笔者的实地调查)和大量的文献材料，对种姓制度的起源、概念、构造特点、变化、种姓与印度教、种姓与印度社会的现代化以及有关种姓和印度教社会的理论等作了深入系统的研究。该书视野开阔，资料翔实，是了解印度社会、宗教和文化的重要参考书。

作者简介

尚会鹏，男，1953年12月生于河南省开封县。1978年毕业于上海外国语学院，1981年北京大学研究生毕业，获历史学(印度历史)硕士学位，同年留北大任教。现为北京大学国际关系学院教授，任学院南亚研究室主任。目前除从事印度社会文化研究外，还从事比较文化研究和中国农村社会的调查研究。主要著作有：《印度文化史》、《一应俱全印度人》(合作)、《中国人与日本人：社会集团、行为方式和文化心理的比较研究》、《闹洞房》等。

通讯地址：(100871)北京大学国际关系学院亚非研究所

E-mail: huipengs@pku.edu.cn

序　言

自大学时代起常思考这样的问题："当代资本主义为什么产生于西方而不是东方?""近代以来面临西方的挑战,同是东方社会,为什么日本学习西方经验迅速实现了社会的现代化,而印度和中国则分别沦为殖民地和半殖民地?"当时受一种观点的影响,认为任何社会发展变化都应到经济关系中寻找原因。经济关系成了存放问题答案的"宝箱",对宗教、文化价值观以及文化心理诸因素稍作强调便有被斥为"历史唯心主义"之虞。而在诸种经济关系中,土地所有制关系又被认为最重要。记得研究生时代读胡如雷的《中国封建社会形态研究》,竟激动不已并投书胡氏赞该书可与《资本论》媲美。我的硕士论文(部分内容包含在本书第七章中)就是在这种思想下选题并完成的。但后来有两个因素使我改变了看法。第一个因素来自我对印度土地所有制更多的了解。印度很古时候就存在土地私有制,另一方面,直到英国人在上个世纪实行赋税改革,印度一些地区还存在较原始的土地公有制。社会形态同土地所有制的关系不像西欧那样,一种所有制清楚地对应着一种社会形态,而是各种土地所有制与各种社会形态混合并存,难分难解。第二个因素来自实际观察。中国解放时实行的土地所有制变革,可以说是古今中外最彻底的改革。人们曾天真地认为,随着土地私有制的废除和公有制的确立,中国所有问题都会解决。但实际并非如此。土地所有制变革并没有从根本上改变中国贫困的状况,政治关系、人际关系、价值观和行为方式的变化也没有宣传的那样大。——我陷入了困惑。

就在这个时候,我接触到马克斯·韦伯的著作。韦伯花了很大的力量研究当代资本主义生产方式何以在西方产生,这实际上同我一直关心的问题是一回事。我怀着极大的兴趣阅读韦伯的书,为他那百科全书式的知识和庞大的理论体系所折服。叹服之余,怀着"天降大任于斯"的责任感,给当时中国社会科学院副院长马洪先生写了一封信,力陈在中国开展韦伯研究之必要。信自然没有回音。不久,一个"韦伯热"悄然在中国兴起。不过当许多人发烧般地吹捧韦伯时,我却先"退烧"了。因为我发现,韦伯对东方社会的了解是肤浅的,许多观点是错误的。例如,他把中国和印度不加区分,认为这两个社会只是东方社会的两个变种。但实际上,中国和印度是两个完全不同质的文明。再则,在韦伯那炫耀华丽、佶屈聱牙的文句背后,我读到了西方人的傲慢和对东方文化的蔑视。不过,韦伯对宗教伦理的重视影响了我,我开始注意印度教和种姓制度等制约印度社会发展的社会学诸条件。

另一个对我有重大影响的人物是文化人类学家许烺光。他是华裔美国人,在中国出生并生活到28岁。与西方学者不同,他有东西方两种生活的经历,故立论少见西方学者常有的那种偏见。他的理论从多元价值观出发,说了许多别人没有说过的话。我又成了一个许氏的崇拜者,并将他的《宗族、种姓、俱乐部》一书的部分章节译出发表。许氏并没有直接回答那一直困扰我的"司芬克司之谜",但根据他的理论,似乎可以得出这样的结论:一个社会就是一个具有特殊亲属体系、特殊文化心理取向、特殊二次集团和特殊价值体系的"模式"。"近代资本主义何以产生于西方而不是东方"的问题,是一个"苹果何以结在苹果树上而不是梨树上"的问题。

这样,在兜了一个圈子后,我似乎有所感悟:像"东方为什么……?""西方为什

么……?"之类的问题,固然十分吸引人,却过于庞大,过于复杂,要想就此类问题寻求单一而明确的答案,无异于神话中所讲的向无所不能的智慧老人寻问"一语破的"的"天机",实际是不可能的。我便少了些狂热,多了些冷静,放弃了寻求"天机"的努力,也不再盲信什么。选择种姓制度为突破口,致力于印度教社会和文化特点的研究,成功后再推及其他社会。至于为什么选择种姓制度,已如书中所述。——这时,我似乎明白了古人"四十不惑"的道理:那"不惑"并非"无所不知"的不惑,而是人到中年后感知到人生之短暂,宇宙之无穷,故不去想没有答案的问题,不去做没有结果的事情。

以上就是我思想探索经历。

确定了研究方向以后,如何选择研究角度便成了一个重要问题。有关种姓的材料可谓汗牛充栋。我深知,若完全从历史的角度谈,我不如史学家之博学;完全作微观的描述,我没有社会人类学家进行精细田野调查的条件;纯理论研究又可能会陷于空谈而于事无补。能否从不同侧面对种姓制度作一立体透视呢?我相信这不仅可能而且应该。于是我确立了几条原则:(1)多侧面把握。不仅把握种姓的社会构造(第二、三章),还把握种姓与乡村社会的权力结构(第五章)、种姓与社会运动(第四章)和社会冲突(第六章)、种姓与印度教(第二章)、种姓与印度教的文化心理特征(第六章)、种姓的历史(第七章)、种姓的跨文化比较(第十章)等,力求对这一制度有个全面认识。(2)在考察近代以来种姓制度的变化(第八章)和种姓与现代化的关系(第九章)上多下些功夫。种姓既是一个历史问题,更是一个现实问题。它至今仍影响着印度人(尤其是印度教徒)的生活,影响着印度社会的现代化。在这方面的探讨,相信对于同样背负历史负担并正走现代化之路的中国,不无借鉴意义。(3)宏观与微观相结合。在作整体把握和理论概括时,必须以

微观考察为依据。重视"个案研究",不使立论失于空泛。个案研究材料,有的是我亲自调查而来(库士尔村),有的来自他人的调查报告(如第三章和第五章的个案研究)。

自1986年起,我开始以论文的形式将研究成果陆续在不同刊物上发表出来。有的论文受到好评并得了奖。我自我感觉良好,认为是找到了正确的路子。但当我1994年着手把这些内容(发表过和未发表过的)梳理成一部专著时,竟对着厚厚的一摞书稿困惑起来:这不是一本完全意义上的社会学著作,也不是一本纯粹的文化人类学著作,也不是历史学著作。到底属于哪一类自己也不清楚。当把那些尚说得过去的一篇篇论文串成一本书时,没想到出现在眼前的竟是一头"四不像"!但我并不怀疑我的研究方法错了,而是相信由于分析概括能力而未能将多侧面的考察有机地联系起来。于是,我又将各篇论文打乱,重新思考组合,力求理出各部分之间的内在联系。这就是眼前的这本书。尽管作了最大的努力,仍有多处不尽人意。人在困惑时常常能找出替自己辩解的理由:既然自然界有"四不像"的生物,学术上也应允许有"四不像"作品。眼下学术界提倡所谓"立体研究"、"多学科交叉研究"等,不就是鼓励生产"四不像"吗?该书记录着笔者学术追求的漫长历程,望读者能容这样的探索。

在这本书出版之际,我首先要感谢我的恩师、已故的陈洪进教授。他是我研究生时代的导师,我的学术生活直接受他的影响,本书的一些重要观点都同他讨论过并受到教益。他是在该书出版前夕故去的,谨将此书奉于先生灵前以表学生悼念之意!我还要感谢令人尊敬的季羡林教授,我从他丰富的著述和平时谈话中得到许多启示,他还审阅过这部书稿并给以教诲。感谢中国社会科学院文学研究所黄宝生研究员,他审阅了全部书稿并对多处提出了中肯的修改意见。此外应感

谢的还有：印度马德拉斯大学社会人类学系副教授 V. Karuppayan 博士，他为我在南印度的乡村考察提供了诸多方便；印度尼赫鲁大学社会学系的 Patricia Uberoi 博士，她是我 1991—1992 年在该大学研修时的联系导师，曾给我的学习研究工作提供了许多帮助；尼赫鲁大学图书馆 A. R. Sethi 副馆员，他为我利用该图书馆的各种资料提供了方便；中国社会科学院亚洲太平洋研究所薛克翘副研究员，我曾就一些印地语词汇和印度教问题请教过他。

自知是在一条艰苦的道路上探索。我努力了，但做得怎样，只有听读者评说。我随时准备着修正自己的错误。

尚会鹏

2001 年 3 月 14 日于燕北园白求村

目　录

第一章　种姓及种姓研究

第一节
种姓在印度

(一)种姓在印度

印度教徒最典型、最重要的社会集团是种姓(Caste)。

种姓是印度教社会特有的等级制度。这一制度在理论上把人划分成四个等级，即婆罗门(Brahmin，神职人员和知识分子)，刹帝利(Kshatriya，武士和国家管理者)、吠舍(Vaishya，工商业者)，首陀罗(Shudra 或 Sudra，工匠和奴隶)。这一制度又称“瓦尔纳”(Varna)制度。除了这四个等级外还有一个“贱民”阶层，称作不可接触者(untouchable)，实际上是第五个等级。种姓制度自产生后不断分裂、衍化，每一个等级分化成许多更小的集团，称作亚种姓(Sub-Caste)。又称“迦提”(Jāti)。这一制度主要在印度教徒中实行，但也影响到其他宗教信仰的人。今日印度教中已有上万个亚种姓集团。

在印度，种姓具有广泛的影响力。这种影响力可以从横、纵两个方面来考察。

从横的方面看，种姓制度影响到每一个印度教徒和印度教社

会生活的各个方面。较高的层面，包括政治制度、经济、文学艺术、宗教哲学、伦理道德等，无不受种姓制度之影响；从较低的层面看，种姓渗透到人们的衣食住行、婚丧嫁娶各个方面。正如印度社会学家R.德赛所言："印度社会典型的社会集团是种姓集团。不仔细研究种姓的各个方面，就无法了解印度社会的实质。在印度，种姓在很大程度上决定了一个人的职务、地位、上升机会和障碍。在农村，种姓差别甚至还决定了家庭和社会生活的模式、居住和文化的类型。土地的占有通常也是依种姓而定的。由于各方面的原因，行政职务也是按种姓担任的，尤其是在农村。种姓还决定了人们宗教和世俗文化生活的模式，规定了各个社会集团的心理特征，并发展了社会隔离和高低关系细微的教阶金字塔(hierarchic pyramid)。这个金字塔以大量的不可接触者为底层，以几乎是同样不可接近的婆罗门为顶端。印度教社会就是一个由几百个自治的种姓世界组成的。"①在传统的印度教社会中，一个人从生到死，一举手一投足，都受种姓法规的支配。可以说他的一生就是在走种姓规定了的路线。种姓决定了一个印度教徒应在哪里出生，应举行怎样的出生仪式，应在哪里居住和居住怎样的房子，吃什么样的食物和怎样吃，穿什么衣服和怎样穿，从事什么职业和怎样从事，应得到怎样的报酬和多少报酬，同什么样的人交往和怎样交往，同什么样的人结婚和怎样结婚，享有怎样的社会地位和权利以及负有怎样的义务和责任，应在哪里死去和怎样死去，在哪里埋葬和怎样埋葬，甚至死后该如何对待他，等等。这种规定几乎具有神圣的力量，要改变它几近不可能。

从纵的方面看，种姓具有极强的适应能力。种姓的历史，几乎同印度的文明史一样悠久。根据历史学家的推测，大约在公元前

① Desai, *Rural Sociology in India*, p.38.

1500年雅利安人(Aryans)人来到次大陆之时,就已存在种姓的雏形。几千年来,种姓制度一直未被消灭。在历史长河中,种姓制度也有变化,不过这种变化只是种姓体制内的变化,即主要表现为种姓集团的分裂与融合、种姓数目的增减,种姓地位的升降等。也就是说,这是量的变化而非质的变化。在印度历史上许多富于改革精神的统治者和思想家,都在不同程度上试图消除或改革这一制度,但没有一个人取得成功。佛教的创始人释迦牟尼,被认为是最早反对种姓制度的宗教领袖。他曾抨击种姓制度和与之相联系的婆罗门教,力倡"四姓平等"。佛教兴起时代,种姓制度似乎曾一度衰落,这从当时许多婆罗门著作家的伤感主义的著述里可以看出来。但是,佛教是在反对婆罗门教这一意义上抨击种姓制度的,也就是说,它在批判婆罗门教的时候顺便"捎带"上了种姓制度。实际上,佛教也承认现实生活中的种姓制度,因为从根本上说,种姓制同佛教强调的"业报"理论相一致。所以即便是在佛教最为盛行的时代(一般认为是公元前3世纪到公元后3世纪),种姓制度也没有销声匿迹。它不仅在一般民众中仍起着作用,而且,佛教本身也受到它的强烈影响。譬如佛教徒也按种姓分成不同的集团。释迦牟尼死后至今天的两千多年里,印度出现了许多从不同角度试图改革这一制度的人物,遗憾的是他们的尝试全都失败了。最典型的例子,也许要算近代启蒙主义思想家罗姆·摩罕·罗易(Ram Mahan Roy,1772—1833)的试验了。受近代西方资本主义的"民主"、"自由"、"平等"思想的影响,罗姆·摩罕·罗易在他一系列的著述和演讲里对种姓制度进行了批判,并建立了一个任何种姓成员都能参加、所有成员一律平等的新型组织——"梵社"(Brāhmo samāji)。然而,这一组织的影响并不大,它只限于城市地区少数受过高等教育的婆罗门。相对于种姓的汪洋大海,"梵社"只是一个小小的孤岛。而且后来,"梵社"自身也受到种姓的影响,带上了

浓厚的种姓色彩。今日的“梵社”成员,在印度社会中已成为一个特殊的种姓集团。那些企图消除或改造种姓制度的宗教家和社会改革家,其结果大体都像罗姆·摩罕·罗易那样,不但未能触动这一制度,反而以在已经很长的种姓名单上又添一个新种姓而告终。印度历史上统治王朝不断更迭交替,外来文化冲击一次接一次,但种姓制度一直没有灭亡。即便是资本主义生产关系已有了相当程度发展的今天,种姓仍未退出历史舞台,它同许多现代因素结合起来,表现出极大的适应能力(关于这个问题将在“种姓的变化”一章中详细讨论)。

由此看来,种姓对于印度教社会,实在太重要了。言印度宗教哲学必言种姓,言印度社会必言种姓,言印度人的行为方式和文化心理必言种姓,言印度的过去和现在亦都必言种姓。从这个意义说,称印度教社会是种姓社会,称印度教文化是种姓文化,或无不当。

印度社会学者杜伯(S. C. Dube)指出,传统的印度社会有七个特征:(1)等级森严的身份制;(2)教阶主义的(hierarchical);(3)社会地位的评价标准是礼仪性而非经济或政治性;(4)“法”(Dharma)、“利”(Artha)、“欲”(kama)、“解脱”(Moksha)四个人生目标概念;(5)四生活期(four Ashramas);(6)Rin(债务)意识;(7)“轮回”的说教。[①]这七个特征,前三个是讲种姓制度的,后四个也与种姓制度有关。

描述一个人,要抓其特征。同样,认识一个社会,也须从研究特征入手。种姓制度是研究印度社会的突破口,是了解印度社会与文化的一把钥匙——这就是本书的基本出发点。

---

① Dube, *Indian Society*, p.45.

(二)名　称

种姓有好几个名称。它们有的意思完全相同,可相互替用;有的意思不同,不可替用;有的只是部分重合。有关它们的涵义及用法,各说不一。这里试作评价。

在印度语言里,表示“种姓”这一概念的词有两个,一个是“瓦尔纳”(varna),一个是“迦提”(jāti)。瓦尔纳一词最早出自印度圣典《梨俱吠陀》,原意为“色”。据说,大约在公元前1500年前后,印度次大陆的征服者为把自己同土著居民区别开来,称白皮肤的雅利安人为“雅利雅瓦尔纳”,称黑皮肤的土著人为“达萨瓦尔纳”,这是最初的划分。严格说来,这时的瓦尔纳尚无等级的涵义。但到后来,瓦尔纳逐渐失去了“色”的意义,成了社会等级名称,这就是著名的四瓦尔纳制度。

关于瓦尔纳一词后来如何演变成了包括婆罗门、刹帝利、吠舍和首陀罗在内的四等级制度的名称,学者们有种种推测,这里不必详述。[①] 四瓦尔纳体系后来逐渐分化、繁衍,发展为包括许多更小集团的等级体系。每个瓦尔纳都进一步分化成许多小集团,这就是今日印度教社会现实中存在的种姓制度。严格地说,四瓦尔纳图式同现实社会中存在的种姓制度不相符。因为,第一,从理论上说,四瓦尔纳图式存在于全印度,但实际上并非完全如此。在温德亚山以南地区不存在纯粹的刹帝利和吠舍。第二,按照四瓦尔纳图式,一个瓦尔纳的成员可以通婚、共食和社会交往,但实际上,由于受地理、语言等条件限制,通婚和社会交往的圈子要小得多。

① 参见崔连仲:《古代印度种姓制度的几个问题》,《辽宁大学学报》,1987年第1期;《古代印度种姓制度》,《历史研究》,1977年第4期。

如,操泰卢固语的婆罗门不同操孟加拉语的婆罗门结婚。同是操一种语言的婆罗门也并非都能通婚,他们中又进一步划分为在共食和通婚方面有严格规定的圈子。第三,对各瓦尔纳从事职业的规定,也与现实不完全一致。婆罗门理论上只能从事祭司和与神职工作相关的职业,但实际上,婆罗门不仅有务农的,也有当兵的。刹帝利也有从事农业、老师和工商业的。许多职业集团,有时无法划归到经典瓦尔纳图式中的任何一种。这样,在印度各个地区,实际上存在着许许多多从事共同职业、内部通婚、有着共同的生活方式的小集团。这种小集团,在印地语、泰卢固语等印度语言中称作“迦提”。所以,严格说来:“瓦尔纳”是一种理想图式,而在实际社会中,瓦尔纳具体化为不同的迦提集团。但印度人对瓦尔纳与迦提的区分并不那么严格,二者经常混用。如,两个印度教徒见面,一个人可以问另一个:“你是什么迦提?”也可以问:“你是什么瓦尔纳?”回答可以是“婆罗门”,也可以是“卡雅斯塔”(kārastha,北印度一个迦提集团)。

近代西方人到达印度时,看到的正是这种迦提集团。最早到达印度的葡萄牙人称这种迦提集团为“卡斯塔”(Casta,意即出身、生、种),随后到来的英国人和法国人也这样称呼,作“Caste”。这就是英语和法语种姓名称的来历。由于前而提到的印度人常把迦提和瓦尔纳混用,故西方学者也用 Caste 概括瓦尔纳和迦提。但有时也加以区别,称瓦尔纳为 Caste,称迦提为 Sub-caste(亚种姓)。中文译作“种姓”和“亚种姓”。“种姓”一词出自我国古代汉译佛经和旅印高僧的著作。这个名称从一开始就兼指瓦尔纳和迦提这两个概念。因此,用它作 Caste 的译语是合适的。现代社会学中则译作“阶层制度”。

许多人强调把瓦尔纳同卡斯特(Caste)严格区别开来的重要性。根据辽宁大学崔连仲教授的介绍,我们知道很多人批评把瓦

尔纳同卡斯特或等级混淆的用法。譬如，其中一位叫特劳特曼的人提出新看法说："瓦尔纳是神的创造，并且是不变的，而卡斯特可以合并或分裂为较小的卡斯特；新的卡斯特也可以登记。这样，瓦尔纳对卡斯特的关系是'神圣的和持久的对经验的和暂时的关系'。因此，瓦尔纳被译为'次序'或'地位'，而不能作为'卡斯特'或等级。"我们还可以举出别的一些持如是观点的学者，如社会学者斯利尼瓦斯也认为，"倘若社会学者要理解种姓制度，从瓦尔纳模式的束缚下摆脱出来是绝对必要的"①。似乎混淆了二者便是误人歧途。然而，这种区别，在理论上或许可以做得到，实际上却行不通。这首先是因为，在印地语和其他印度语言里都不强调这种区分，印度人自己常常将二者混用。"迦提"这一名称，有时同瓦尔纳完全没有区别。一个种姓集团，它既是一个瓦尔纳，又是一个迦提。例如，孟加拉的婆罗门，对外部人来说，他们是瓦尔纳意义上的婆罗门，对其内部人来说，他们则是迦提意义上的"卡雅斯塔"或"雷迪"等。古里教授正确地指出了这一点。他批评了那种以"同印度人民在此问题上的天赋情感相违背"为由反对将亚种姓提高到种姓地位的观点。"因为仅就马拉塔地区而言，对于一个局外人来说，他只知道一个萨拉斯瓦特婆罗门(Saraswat Bra-hmin)是一个萨拉斯瓦特，而对于一个萨拉斯瓦特来说，他的较通行的名称是沈维(Shenvi)或萨西提卡尔(Sashtikar)或者帕德卡尔(Ped-nekar)。一般地说，社会一般承认的是种姓，但各特定种姓或个人承认的是亚种姓。"② 也就是说，瓦尔纳意义上的种姓和迦提意义上的种姓，在印度教社会实际中各有不同的作用和重要性。

---

① 以上引语见崔连仲：《关于种姓的几个概念问题》，载《南亚研究》，1983年第3期。

② Ghurye, *Caste and Race in India*, p.19.着重点为笔者所加。

还有一个理由说明将瓦尔纳同迦提，或瓦尔纳同种姓、亚种姓作严格区分并无太大意义。尽管瓦尔纳图式同现实社会中的迦提不那么相符，但印度教徒所有阶层的人在思考种姓问题时，都是依据瓦尔纳图式。现实中各种姓集团间的关系以及相互作用，也基本上是依据这一图式。在讨论任何一个实际中的集团的地位时，四瓦尔纳图式是一个最基本的参考框架。种姓的上升运动，即低种姓通过模仿高种姓生活习俗而使地位上升的努力[①]，以及关于种姓的地位之争等，这里的地位高或低、上升或下降，与其说是指某一特定种姓集团（迦提），不如说是从四瓦尔纳的立场考虑的。

（三）定　义

要给种姓下一个定义是十分困难的。诚如古里教授指出的那样："虽然学者们投下了辛勤的劳动，但是，我们并未得到一个关于种姓的真正可以通用的定义。依我看来，因为种姓这一现象的复杂性，任何对它下定义的企图都是要失败的。"[②]因此他回避了对种姓直接下定义。

考虑到对种姓下定义的困难，有人认为，与其说种姓是什么，不如说它不是什么更容易些。泰雅·郑金在他一本通俗性小册子里，用了一连串的"不是什么"来阐述种姓的概念。他写道：

> 种姓不是阶级。在各个种姓中，有受过教育的，有没受过教育的；有穷人，也有富人；有出身高贵的，有出身平凡的；高等级的大部分成员来自高种姓，大部分下层阶级来自不可接触者，但这种联系不是必然的，并且正在减

① 参见本书第八章第二节。

② Ghurye, *Caste and Race in India*, p.1.

弱。

种姓不是肤色，尽管那些老的权威说它似乎是。一个生得黑的婆罗门，其地位也不低于另一个婆罗门。一个皮肤一点不白的不可接触者，也不低于另一个碰巧生得漂亮的不可接触者。大部分高种姓的人生得比他们地区的低种姓漂亮，而且漂亮能大大提高一个新娘的地位，但人们不能说，种姓产生于肤色。人们拒绝从不可接触者手中接受水，但不拒绝从一个黑人手中接受，因为前者尽管肤色白但毕竟是不可接触者。

种姓也不是雅利安与非雅利安，或征服者和被征服者。雅利安人从未到达过印度的东部和南部。南印度的婆罗门是最高的种姓，但没有记录说明他们曾征服过什么人。部落首领在相当近的时代曾成为刹帝利——即第二种姓，而南印度的大部分地区没有刹帝利。这里的统辖种姓——马拉塔、雷迪、奈尔等，甚至不是再生种姓。

种姓也不是职业。许多职业（几乎都是手工业）都与特定的种姓相联系，但主要的职业（如农业）是对所有人开放的。而且还有许多婆罗门当祭司，也常有非刹帝利人当兵。政府的职务也通常有各个种姓担任。一个不是班尼亚出身的人也可以当商人，尽管有许多商人是班尼亚。圣者身份(Sainthood)甚至对不可接触者也开放。

它甚至也不是印度教或印度人所特有的。在锡兰、巴厘岛、巴基斯坦都程度不同地存在。在日本也存在不可接触者。①

① Taya Zinkin, *Caste Today*, p. 2.

说种姓不等于阶级、不等于肤色和职业，这是对的，因为如果它等于其中的一种，种姓就不称其为种姓了。但种姓毕竟同这些因素有关。科学研究应当告诉人们种姓与这些因素具有怎样的联系，而不是简单地宣布A不等于B完事。他甚至不认为种姓为印度文化所特有。这样一来，人们对种姓的关心似乎都成了大惊小怪，对这种没有任何特殊之处的东西进行研究似乎成为多余。然而，他忽视了这样一个简单的事实，即他所列举的印度之外存在种姓制度的地方，如锡兰、巴厘岛、巴基斯坦(我们似乎还应当加上尼泊尔、孟加拉国)，或者本身就属于印度教文化圈，或者受了印度教文化的影响。用这些地方存在种姓制度来作为种姓非印度教文化所特有的根据，是站不住脚的。的确，日本、美国等社会历史上甚至今天也存在与印度种姓相类似的社会制度(关于这个问题拟在第十章专门讨论)，但都没有发展到印度那样完善和支配一切的程度。从这个意义上说，视种姓为印度社会所独具有何不当？

事实上，种姓的几个特点是十分明显的。两千多年前的希腊人麦伽斯梯尼就记述过："和另一种姓的人缔结婚姻关系是不允许的。同时，也不允许从一种职业或行业转到另一种职业或行业，或者一个人从事一种以上的职业或行业，除非他是属于哲学家种姓时。为了保持哲学家种姓的尊严，这个种姓的人可以破例地获得允许改变职业。"①他已经提到了种姓的两个重要特征：对婚姻和职业的限制。S.V.科卡尔曾这样描述过种姓制度。他说，种姓是具有下述两个特征的社会集团：(1)它的成员受出身的限制；(2)一个种姓成员同本种姓以外的人通婚，受到不可抗拒的社会法律的禁止。②这一定义描述了种姓的血缘规定性和内婚制这两个特点，

---

① Ghurye, G.S., *Caste and Race in India*, p.2.

② Hutton, *Caste in India*, 1946, p.48.

但正如胡顿指出的那样,这种描述是不能令人满意的。"受出身的限制"是一句极含混的话。众所周知,近代以前的各种社会的等级制度都可以说具有这样的特点。"出身"在多大程度上、在哪些方面以及通过怎样的原理限制着人们,各种等级制度是不同的。恰恰在这一点上,科卡尔的定义没有告诉我们任何东西。就通婚这一点说,正如胡顿指出的那样,事实并非完全如此。许多种姓(特别在南印度),一直在通过"顺婚"(高种姓娶低种姓女子)从别的种姓中吸收成员,以及从那些虽然起源于一个共同的祖先但已形成一个独立种姓的人中吸收成员。这样的种姓有马拉巴海岸的安巴拉瓦西(Ambalavasi)、奥里萨的沙基尔帕萨(Shagirdpesha)、乔萨(Chasa)和卡兰(Karran)等种姓。通婚并不是绝对禁止的,绝对禁止的是"逆婚"(低种姓娶高种姓女子)。

胡顿在估计了对种姓下定义的困难后说,种姓集团的特点是十分多样的,以至于我们很难给它下一定简短的定义。然而,他还是小心谨慎地这样做了。他写道:"种姓制度是这样一种制度:以种姓为基础的社会,划分成许多自我维持的(self-contained)和绝对分离的(segregated)的单位(种姓)。这些单位的相互关系是被等级和礼仪决定了的。"[①]这个定义比科卡尔的定义较为全面一些,但正如他自己承认的那样,这也不是一个完全令人满意的定义。在我们读了胡顿教授的著作以后,得到的只是印度教徒生活的复杂性和充满矛盾的印象,而得不到有关种姓制度的明确概念。

翻一翻权威的当代百科全书,我们得到种姓的定义是这样的:

种姓:一般由血统、婚姻和职业决定的群体的特定的社会等级。

种姓制度:种姓制度把社会的各个人口区分并等列

① Hutton, *Caste in India*, p. 48.

为不同的集团(种姓)。这种区分和等列,一般是以血统、婚姻和职业为标准。

种姓类似广泛的社会和经济阶级,并包含表现在文化上、联系到职业上、世袭上和内婚制上的等级。种姓的等级集团,不仅是个人或家庭,而且是更大的共同的群体。①

这个定义比较简单、明了。然而,对我们来说,它显得过于简单了。种姓的其他一些特征并未包括进去,尽管这个定义已包括了种姓最基本的东西。

当代社会学者和社会人类学者在详细观察和描述的基础上给种姓下的定义是很有意义的。例如,印度德里大学教授、社会人类学家斯利尼瓦斯对种姓下的定义,被许多人认为是概括较全面的一个。他写道,种姓"是一个世袭的、内婚制的、通常又是地方性的集团。这些集团同世袭的职业相联系,在地方种姓等级体制中占据特定的地位"②。这一定义简明扼要地概括了种姓制度的几个主要特征,然而它并没有包括种姓制度的全部特点。例如,种姓作为一个宗教组织和社会管理机构的特点,并未在这一定义中反映出来。这里,我们不妨提一下社会人类学家凯思林·高夫对种姓下的定义。她写道,种姓是这样一种制度:"每一个较大的种姓集团,按照传统习惯总是一个有亲属关系、社会关系、经济关系、宗教关系并具有管理机能的、以当地为限的组织单位。"③ 高夫的话说得比较含糊。如果我们把"亲属关系"理解为血缘和通婚圈的规定,把"社会关系"理解为等级体制,把"经济关系"理解为世袭的职业,

① 《简明不列颠百科全书》,caste 条。

② M. N. Srinivas, *Caste in Modern India*, p. 3.

③ 凯思林·高夫著,刘欣如、黄思骏译,陈洪进编校:《南印度农村社会三百年》,中国社会科学出版社,1981 年,第 78 页。

那么，我们可以看到，这个定义同前述斯利尼瓦斯的定义基本上是吻合的。高夫的定义里只是多了“宗教关系”和“管理机能”这两个特点。

综上所述，尽管人们对种姓制度作了大量的研究和探讨，但至今我们仍得不到一个能精确、完整地表述种姓制度的概念。也许，随着研究的深入，一个“真正可以通用的定义”将来会出现。在此以前，我们把传统的种姓制度理解为具有下述几方面规定性的社会制度更为合适。这些规定性有：(1)血缘或出身；(2)婚姻；(3)等级；(4)职业；(5)空间和社会隔离。有关这些特征，我们将在下一章讨论。

第二节 种姓研究的历史与现状

对印度种姓制度的研究，起自上个世纪下半叶欧洲“印度学”的兴起。一百多年来，种姓研究经历了很大的变化，人们对种姓的认识也越来越深人。法国社会学家路易斯·杜蒙(Luis Dumout)把种姓研究划分为三个时期：自上个世纪中叶到 1900 年为第一时期，即以解释态度占主导地位的时期。1900 年到 1945 年为第二时期，此时期内，解释态度虽然仍继续存在，但许多学者已开始从解释转向描述。自第二次世界大战以来为第三个时期，这是以人类学的实际调查为主的精细研究(intensive studies)时期。[①]这种划分方法未必妥当，但战前与战后的研究无论在方法论抑或内容方面都有很大不同则是事实。这里，根据所能看到的材料，从战前和

① Dumont, Luis, *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*, pp. 22—32.

战后两个阶段试对这一问题作一概述。

(一)战前的研究:种姓起源诸说简述

战前种姓研究的一个重大特点,是学者们花很大的力量探讨种姓的起源,即试图解释"种姓为什么存在"这一问题。因此,说这一时期的研究为解释性研究或无不当。关于种姓起源的观点很多,几乎到了"有多少学者就有多少观点"的程度。这里选择几种有代表性的观点加以介绍:

1."瓦尔纳"论

"瓦尔纳"(Varna)意即"颜色",指古代印度的四个等级:婆罗门、刹帝利、吠舍和首陀罗。许多印度教徒,特别是婆罗门,相信人类起源于四个瓦尔纳,而四个瓦尔纳起源于原人普鲁沙(purusa)。根据印度最古老的婆罗门经典《梨俱吠陀》记载,诸神将原人作供物祭祀,切割其身体而产生人类。原人的嘴成了婆罗门、胳臂成了刹帝利、大腿成了吠舍、双足成了首陀罗。大致类似的说法还散见于其他印度教经典。① 但在现实社会中,种姓集团决非是四个,有各种与职业相联系的迦提集团。婆罗门企图用瓦尔纳的杂婚来说明这种现象。《摩奴法典》中说,由于瓦尔纳之间的杂婚,产生了包括乾陀罗(其地位相当于不可接触者)在内的几个迦提集团。这些集团的社会地位之高低,是由杂婚的具体情况决定的,如,是高种姓男子娶低种姓女子的"顺婚"(anuloma-hypergamy),还是相反的"逆婚"(pratiloma-hypergamy)。这些迦提集团又同四个瓦尔纳以及它们相互之间杂婚,产生了无数的组合,故有众多的与职业相联系的集团。

① 《摩奴法典》,商务印书馆,1982 年,第 12 页。

这种观点显然符合婆罗门的利益，所以长期得到婆罗门的支持。他们企图通过强调神意，使社会分层固定化和神圣化，以确保自己至高无上的地位。但这种观点也包含了某些合理的成分，例如，不同集团间的杂婚、堕落（由于无视传统习惯而被开除种姓的现象），的确与种姓分化有关。

2．职业论

自19世纪下半叶以来，欧洲的印度学发达起来，对种姓起源问题的探讨开始被置于科学、现实的基础上。特别是进入20世纪以来，每十年一次的印度国情普查，为人们认识这一问题提供了实证材料。一些从事国情普查的英国殖民官吏，将印度人按种姓（迦提）分类登记并作比较研究，得出了种姓主要起源于职业的理论。持这种观点的代表人物是乃斯弗尔德（J. C. Nesfild）。他认为，未开化社会向文明社会的发展伴随着分工的发达。在文明社会中，产生了各种新职业集团，如金属加工业者等。也形成了酋长、贵族、祭司等统治集团和各种承袭父方职业的具有各种职能的等级。在种姓产生数个世纪以前，印度社会已达到这一阶段。等级向种姓的转化，源自婆罗门等级的“职能”与“婚姻”的结合，即，婆罗门首先实行了，“是婆罗门就要求父母也是婆罗门”这一婚姻原则。这样一来，其他世袭的等级，无论地位是高还是低，或者换句话说，无论是从事高级技术的职能集团还是从事低级技术的职能集团，部分是出于模仿，部分是出于自卫，都制定了婚姻规定而种姓化了。各个种姓在印度教社会中的地位取决于两个标准：一是该集团职能处在技术发展的何种阶段上，二是这种职能在婆罗门看来是高还是低。职业出现的早晚，复杂程度不同，从事这些职业的集团便有不同的身份和地位。某些职业古老而原始，如农业和篮筐纺织业；某些职业则是在生产发展的较高阶段上出现的，如金属加工业（还有政治、宗教等），共同职业者组成的行会（guild）是种姓产

生的基础,种姓形成过程中,宗教没起什么作用。[①]

这种观点得到许多人的支持,许多重视职业作用的种姓起源论,都或多或少受乃斯弗尔德观点的影响。但也遭到许多人的批判。

首先,有的学者指出,这种观点过于重视经济因素而忽视了种族因素。根据乃斯弗尔德的说法,婚姻的规定和种姓的产生是在雅利安人入侵一千多年后(约公元前1、2世纪),但根据今天已有历史知识看,排他性的婆罗门集团至少可以追溯到吠陀时代后期(公元前7世纪前后)。而且,与种姓密切相关的瓦尔纳制度,也表明种姓确与种族有关。其次,此说忽视宗教因素。种姓关于饮食、交往等规定,无法从经济上解释清楚。把诸如洗衣、清扫之类的职业从村落经济中分离出来,没有什么经济理由。种姓间的高低关系,与其说是由在生产发展阶段上所占位置所决定,不如说同"洁净"与"不净"等宗教观念关系更密切。例如,铁匠职业应比铜匠职业的出现为晚,但铁匠在印度并不是一个受尊重的职业。乃斯弗尔德的观点还解释不了这样的事实:农业种姓在南印度属低种姓,在北印度则一般属于高种姓。种姓与职业的关系也非绝对,同一职业由不同种姓的人从事,和同一种姓从事不同的职业也决非罕见。此外,职业的分化和行会的形成并非印度社会所独有,在古代中国和欧洲也有各种形式的行会组织,但这些组织并未阻止其成员与其他集团的人通婚和共食。"职业说"无法解释为何不是在世界其他地方而惟独是在印度行会发展成了种姓。

尽管如此,这种观点的合理成分是不容忽视的。由于新技术的采用和新职业的出现而形成新的种姓集团,无论是在古代还是

① Hutton, *Caste in India*, pp. 213—214; Dutt, *Origin and Growth of Caste in India*, pp. 23—25.

在现代,都是常见现象。近代印度社会中出现的玻璃工种姓、印刷工种姓等就是例子。因从事共同的职业而具有共同的利益、形成共同的婚姻和社会交往圈,这种力量对于排他性社会集团的形成不可低估。而且,乃斯弗尔德等人都是从实地调查材料出发,而不是依据婆罗门传承的诸经典得出结论。他们的工作对种姓起源的研究无疑是有贡献的。

3. 种族论

与种姓有关的"瓦尔纳"一词,意即"色",因此一些学者认为,种姓起源于肤色差别,即种族征服。李斯累(H. H. Risley)是这一观点的代表。

19世纪末,人类学家李斯累在孟加拉对种姓进行形体人类学调查,发现种姓高低与鼻型指数之间有一种奇妙的一致性:地位高的婆罗门鼻子细长,地位最低者"贱民"鼻型扁平,其他介于二者之间的种姓,其社会地位的高低也与鼻型指数相一致。由此,他得出了惊人的结论:"印度人的社会地位与鼻子的宽度成反比。"[①] 他把种姓的起源归之于白肤高鼻的雅利安人与黑肤宽鼻的土著人(达罗毗荼人)的接触与混血,尤其是雅利安人为了维持血统纯正而规定的族内婚。他假设,约在公元前3000—1500年,白皮肤的雅利安人征服了次大陆的土著人——黑皮肤的达罗毗荼人。最初到来的雅利安人主要是青年男子,他们从被征服者中娶妻,而只把女儿嫁给雅利安人。这样,虽然发生了混血,但在征服者雅利安人中仍保持着对血统的骄傲。当到了他们自己集团内的女性已足以供结婚之用时,为了阻止进一步混血,他们便停止了从土著人中娶妻妾,只在自己集团内通婚,于是种姓便产生了。随着集团内人口

① Ghurye, *Caste and Race in India*, pp. 126—136. 书中论述了印度人的种族、地区分布以及同种姓集团的对应关系。

的增多，一些人离开母集团，遵循同样的过程形成新的种姓集团。这样，虽然征服加强了混血，但由于征服者从来不把女性嫁与土著人，故避免了人种的完全融合。这就是种性形成的基础。种姓的形成还因下述情况得以强化和扩大：操不同语言、居住不同地区、崇拜不同神灵、食用不同食物、遵守不同习惯、从事不同职业或虽从事同一职业却采用不同方法，也都被视为是具有不同的血缘而不能与之通婚。李斯累得出结论说，种姓是种族歧视的结果。美国历史上黑人的地位可资为证。

这种观点较好地解释了种姓同种族的关系问题。自李斯累之后对印度人体的测量结果也表明，种姓与体型之间确实存在着某种对应关系。这一观点对内婚、社会隔离等种姓特点也作了令人满意的回答。许多学者在对此作了某种程度的修正和限定后都接受了这一观点。G.S.古里认为，如果只限于婆罗门文化的中心地印度斯坦(北印度)，李斯累的观点是正确的。他强调，企图维持雅利安人种纯洁的婆罗门祭司的操纵，对种姓的形成起了重要作用。"种姓乃婆罗门之子"这句话体现了他的这种看法。[①]但是，这种观点也有许多缺陷。它解释不了"共食"限制和其他禁忌。雅利安人从未征服过南部和东部印度，但这些地区的种姓制度也像其他地区一样存在。李斯累的观点有一个前提，就是雅利安人文化比土著文化优越，这个前提近年来受到人们的怀疑。也有人批评他以近代欧美人的种族歧视来套用古代印度。胡顿以美国的黑人为例子，批评了这种观点：美国历史上黑人的地位确有与种姓相似之处，如曾有专为黑人开设的饭馆、车厢，甚至还有专供黑人居住的城镇。但是，白人并不认为雇佣和接触黑人会玷污自己。黑人可以在白人家中当佣人和厨师。但在印度，"贱民"不要说当厨师，就

① Ghurye, *Caste and Race in Inida*, pp. 56－58.

连接触都应回避。美国的黑人与白人可以通婚，故有二分之一混血儿、四分之一混血儿之说，在印度虽有不同种姓通婚的现象，但混血儿是不能有种姓的。而且，现实中种姓与种族也并不完全一致，无论是婆罗门还是不可接触者，既有白皮肤的，也有黑皮肤的。种族征服对种姓的形成和发展有密切关系，这在今日几乎已成定说，但仅仅以此来解释种姓的起源是有问题的。

4．宗教论

胡顿(J. H. Hutton)是英国殖民官吏，在印任职期间对印度少数民族纳伽族作过调查。纳伽人居住在印度东北地区，历来较少受印度教和外来文化影响。胡顿发现，村民中有很多禁忌，如移居者到一个新的村落后不能从事他原来从事的职业，不能吃某一类食物，不吃外来者做的食品，不同外人共食和通婚等。这些禁忌均来自对“有灵物体”和“魔力”(magical power)的敬畏。据此，胡顿推测，雅利安人入侵前的土著社会，已根据禁忌观念分成许多集团，即已形成某种程度的种姓制度。雅利安人是具有明确等级制的民族，雅利安人文化在种姓制度形成上所起的最大作用是带来了集团间的高低关系原则，从而使种姓制度发达起来。但是，禁忌以及其他形式的原始宗教信仰并非次大陆居民所独有，原始宗教信仰之所以惟独在次大陆发展为种姓制度，是因为次大陆的下述许多特殊因素：孤立的地理状态，认为食物可以传染身份的原始观念，关于图腾崇拜、禁忌和有灵物体的原始观念，关于污秽、沐浴、净化以及礼仪上洁净的观念，对再生、业报、转世等教义的信仰、对与手艺和职业相关的巫术信仰，世袭的职业，敌对文化的冲击，种族间的冲突，部落与政治组织的相对独立，审慎的经济和政治政策，婆罗门对无知民众的压迫和操纵等等。[①]

---

① Hutton, *Caste in India*, pp.190—191.

德国社会学家、宗教社会学的创始人马克斯·韦伯(Max Weber)也十分强调宗教在种姓形成过程中的作用。他认为,仅是职业上的分化,并不会产生如种姓那样的森严的划分和尖锐的对立。种族和经济因素无疑对种姓的形成起了作用,但种姓的本质是宗教的和礼仪的差别。种姓根植于氏族"克里斯马"信仰。所谓"克里斯马",原指具有某种超自然、超人禀赋的人物。氏族"克里斯马"是指具有咒术性的和特殊力量的氏族集团。对"克里斯马"的信仰和崇拜是一种普遍现象,但在印度这种信仰远远超过其他地方。人们相信,整个氏族具有一种神赋力量,这种力量一代又一代维持在氏族之内。氏族"克里斯马"从一开始就包含着种姓差别的萌芽。这种"克里斯马"在有权力的婆罗门和王公中最明显。婆罗门在把种姓与业报、轮回的教义相结合方面获得了成功。由此,种姓社会秩序在宗教和伦理上得以正当化。不仅婆罗门和刹帝利,那些有技术的能工巧匠也因技能的占有和分化形成了具有"克里斯马"性质的职业集团。正是在这种职业(特点是手工业)中,种姓秩序和传统得以维持。韦伯还指出种姓形成过程中其他因素的作用,如部落、职业、种族以及婆罗门与王公贵族的作用等,但最根本的是对氏族"克里斯马"的信仰。①

这种观点较好地解释了种姓的禁忌以及"洁净"与"不净"等种姓特点,但在解释种姓的内婚制特点方面显得缺乏说服力。此外,它也无法解释今日印度仍不断发生的由于新职业出现而产生新种姓这一现象。

5. 雅利安人家庭制度论

以研究印度哲学和古代史著称的学者塞纳特(E. Senart)通过对梵语文献的研究认为,雅利安人的文化对印度种姓制度的形成

① Weber, *The Religion of India*, pp.49—54.

起了决定性作用，而土著人因素只起了辅助的、第二位的作用。种姓起源于雅利安人社会，种姓制度的所有特性在古代雅利安人的家庭组织中就已具备。他在比较了古希腊、罗马和印度古代家庭制度后指出，三者之间在婚姻规定、共食、家庭仪式、“净”与“不净”观、自治机能等方面有惊人的相似之处。雅利安人的家庭制度发展为种姓的过程是：雅利安的社会分为贵族、祭司和庶民三个等级，在他们征服了文化上落后的黑皮肤的土著人以后，便在广大地区以村落的形式定居下来。定居的结果带来了经济的发展、职业的分化和职业性集团的增加。以血缘为基础的家庭共同体（family-communities）是当时居支配地位的社会组织。职业集团模仿家庭共同体使自己团结起来。雅利安人的净与不净的观念促进了种姓形成过程。根据这种观念，雅利安人禁止其集团的成员从事不净的工作，把从事这种工作的人开除出集团。这些观念又被土著人或混血者模仿而在他们中流行开来。这样，各个集团依照净与不净的程度产生了高低贵贱的等级序列，集团间的隔离也发达起来。确立了至高无上地位的婆罗门又不断助长和强化种姓倾向。另一方面，雅利安人对丧失血统纯粹性的担心，促进了族内婚的发展。也就是说，种姓是由雅利安人的家庭组织发展而来，人种、职业和部落等因素在种姓形成过程中也起了一定的作用。

但是，根据一些学者的研究，古代印度的家庭、种姓和共同体这些组织之间是有明显区别的。其次，净与不净的观念、族内婚和共食等规定在吠陀早期并未出现过，说它们是雅利安人的习惯似缺乏根据，毋宁说，这些习惯在土著居民中更明显。同“种族论”一样，塞纳特的观点也是以雅利安人在文化和人种上优越于土著人这种假设为前提的。这是在19世纪末期颇为流行的观点。但进入20世纪以来，人们对这种观点提出质疑。特别是20年代初发现了印度河文化遗址，表明在雅利安人到达次大陆之前土著人的

文化已相当发达。这使人们不得不重新考虑土著文化在种姓起源中所起的作用。

6. 土著文化论

以G.斯累特(G. Slater)为代表,认为对种姓形成起决定作用的不是外来的雅利安文化,而是次大陆原居民达罗毗荼人文化。主要根据是,在雅利安文化中心地的北部印度,种姓制度没有南印度发达强韧,而雅利安人从未到达过南印度,这里一直是土著达罗毗荼文化占优势。在解释种姓制度形成的原因时,他的观点与乃斯弗尔德相似,不过他强调,职业的分化之所以在印度形成种姓,还在于印度特殊的地理气候条件。炎热的气候使劳动意欲低下,以掌握某一种技能而满足。气候炎热又促使性早熟,人们尚未成年就结婚,因此儿子的婚姻不能不由父亲来决定。父亲当然倾向于选择从事与自己相同职业的家庭的女子。久而久之,在职业集团内便形成了内婚制和排他性习俗。职业的分化和对劳动的厌恶,产生了以婆罗门为最高地位、以不可接触者为最低的种姓体制。这种体制在雅利安人进入次大陆以前就已存在,雅利安人的到来只是加强了种姓制度本来就具有的两个倾向:第一,种姓之间的关系受肤色不同的影响;第二,种姓社会地位的高低日益显著。①

地理气候因素对种姓的形成也许是有影响的,但把它说成是种姓形成的主要原因,似不无偏颇。固然可以看出南印度的种姓制度比北印度更牢固和保留得更完整,但这或许可以说是因为南印度比北印度历史上更少受外来侵略和统治。无论如何,斯累特不囿于定说,敢于独辟蹊径,向"雅利安人优越论"挑战,自有其重要意义。

① Slater, *The Dravidian Element in Indian Culture*, pp. 50—55, 150—160.

(二)战后研究的新特点

对种姓起源的探讨,反映了自19世纪下半叶到第二次世界大战前学者们(主要是西方学者)对种姓制度关心的重点。对这个时期的许多西方学者来说,种姓制度令他们惊异,使他们受到冲击,因而企图寻求一种可以解释这一现象的答案。这种研究无疑是重要的,它加深了人们对种姓制度乃至印度教社会特点的认识,也促进了对印度古代历史、宗教、民族、文化等方面的研究。但它的局限性也是明显的。许多学者关于种姓起源的理论,基本上是依据古代文献(主要是由婆罗门传承下来的经典)进行的推测,缺乏实证性。战后,种姓研究进入了一个新的历史时期。社会学和文化人类学的发展,使人们用一种新的观点看待种姓制度,按照这一观点,与其将种姓制度作为一个特殊之物来解释它,不如将其作为一个合理的存在加以认真的观察和描述。因此,这个时期内,正面论述种姓起源的研究几乎不见了,代之而起的,以职业社会学家和文化人类学家的田野调查为基础的实证性研究成了种姓研究的主流。这是一个丰富多彩的时期,调查种姓制度各个方面的报告不断提出,新概念不断运用。总的来看,同战前比,战后种姓研究在方法论上有下述几个明显的特点:

第一,与古典学者主要依据古代典籍的做法不同,这个时期的研究者主要通过在当地居住、亲自参加社区生活等实地考察来获得研究材料。社会学家和文化人类学家对过去那种过分依赖古典文献的研究方法提出了异议,他们十分强调第一手材料的重要性。他们参加并调查的社区通常是一个村落,或包括数个村落的中等规模的社区,或一个部落等,如德里大学社会学教授M.N.斯里尼

瓦斯调查的南印度果戈人和迈索尔地区的村落[1]、D. N. 马宗达调查的北印度莫哈纳村[2]、英国人文化人类学者凯思林·高夫调查的泰米尔纳德邦坦焦尔县孔巴佩泰村和纳亚尔人等[3],他们的观察真实而详细,反映了战后社会科学研究的对象越来越小,分工越来越细的发展趋势。

第二,社会学家和文化人类学家把焦点主要对准现实生活,而只将史书、地方志所载的历史情况作补充和参考。有时他们为说明现实问题也追溯历史,但不太久远,如凯思林·高夫、斯里尼瓦斯、古里等人多溯至英国人统治时期,并且不是为历史而历史,而是为了说明今天的问题。他们主要关心的是现实存在,对种姓的起源和发展不太感兴趣。对现实中种姓制度所作的社会学和文化人类学的观察和描述,代替了古典学者对种姓起源的推测。

第三,采用多角度、全方位的研究方法,把种姓作为印度人生活诸方面中的一个方面来考察。与之有关的其他方面,如家庭关系、亲属关系、宗教生活、经济和政治情况等均加以考虑。他们研究的范围虽小,但解剖麻雀式的研究几乎包括了村落生活的各个方面。另外,这个时期学者们对种姓制度的认识已深入到心理文化层次,美籍华裔学者弗兰西斯·L. K. 许(许烺光),从同中国、美国(某种意义上代表西方)社会组织对比的角度,考察了种姓印度教社会的心理文化诸特征,颇具启发性,他的研究我们将在本书第十一章中详细介绍。

第四,与古典学者强调种姓的孤立与排斥特点不同,战后的研究对不同种姓集团之间以及同一种姓或亚种姓的许多集团之间的

---

① Srinivas, (ed.), *Indias Villages*, 1955; *Social Change in Modern India*, 1966; *Caste In Modern India*, 1962; *India: Social Structure*, 1982.

② Majumdar, *Caste and Communication in an Indian Village*, 1958.

③ Gough, *Rural Society in Southeast India*, 1981

联系比较重视。对种姓间相互关系的详细调查,始于 30 年代,1936 年,美国牧师 W.H.韦索尔发表《印度教徒的贾曼吉尼制度:印度教村社成员之间在服务方面的社会经济制度》一书,引起人们的注意。贾曼吉尼制度是种姓之间固定的分工关系,它揭示了村落中各种姓集团间的结合关系。战后,这方面的研究得以进一步展开和深入。学者们发现,这种制度以不同的形式和名称存在于印度各地。对这一制度的本质,有人认为是一种"剥削"和"强制"关系,有人则认为是一种和谐的依存关系。[①] 除了这种对种姓"垂直接合"关系的考察,"水平接合"问题也受到重视。通过实地调查认识到,同属于一个种姓或亚种姓的集团,其联系通常超越一个村落,有时遍及几个村落。这同古典学者们认为种姓联系一般以一个村社为限的观点相悖。

这个时期学者们关心的一个重点是"社会变化"问题,杜蒙称研究"社会变化"和政治现实"是这一时期的一种偏好"[②]。这似乎同下述事实有关:英国人在印度的统治结束以后,印度面临着独立地把印度教种姓社会转变为现代工业化社会的任务,在这一转变过程中,传统的社会组织将发生怎样的变化,普遍受到人们的关心。M.N.斯里尼瓦斯可以说是在这个研究方面最富成果的学者。他为了描述种姓变化而提出的几个概念得到广泛运用。一个是"统辖种姓"(dominant caste)概念,即,一个村落或地区处于实际统治地位的种姓并非一定是礼仪地位最高的种姓,而是那些有足够的人数、土地和政治权力、礼仪地位又不太低的种姓,这类种姓就叫"统辖种姓"。另一个是"梵化"(sanskritization)概念,它是

---

① 关于这一点,已故赵卫邦先生在《印度村社制度下的贾吉曼尼制度》一文(载于《南亚研究》,1982 年第 2 期)中有介绍。

② Dumont, *Homo Hierachicus*, p.31.

指这样一个过程，一个“低”的印度教种姓或部落或其他集团，在一个高种姓（通常是再生种姓）的引导下改变其习俗、礼仪、思想意识和生活方式，经过一代或两代人的努力，低种姓便接近高种姓，从而提高自己种姓集团的地位。美国加利福尼亚大学W.B.埃蒙纽教授指出，自斯里尼瓦斯提出“梵化”这一概念以来，在“探讨印度社会变化方面还没有人提出过比这更有影响的概念”①。第二个是“西化”（westernization）概念，这是指一些受过西方式教育的印度人（主要是婆罗门和其他高种姓）仿效西方人的生活方式，从而使传统的种姓戒律松弛的过程。“梵化”和“西化”两个概念反映了种姓变化的双重性：既有日趋严格的一面，又有衰落的一面。当然，也有人不同意这两个概念，如D.N.马宗达认为低种姓不可能借助仿效高种姓生活习俗而提高地位，并批评这两个概念“不严谨”、“缺乏任何突出的优点”②。（详见本书第八章）

在早期的研究著作中，经常可以看到“村社”（village com-munity）一词，这一概念所指内容大体是：村落在经济上自给自足，在政治上自治，村民因某种共同利益而具有一种连带责任，缺乏紧张和冲突。村社研究的集大成者是英国历史法学家H.S.梅因（H.S.Maine），后经巴登—鲍威尔（Baden-Powell）的批判修正得以发展。村社被认为是支撑印度社会基本结构的一根支柱，它同大家庭、种姓制度一起，被认为是印度社会的基本特色。但在战后，旧的“村社”概念受到批判。有关印度农村的调查报告大量出版，使人们逐渐清楚了村落同外部社会的联系以及村落内部的构造。这些调查表明，种姓成员间的联系通常是超越村落的，村民中存在着明显的阶级划分和利益冲突。根据这些研究，印度农村已不能用

① Srinivas, *Social Change in Modern India*, Preface.

② Majumdar, *Caste and Communication in and Indian Village*, pp.164—170.

"村社"这一旧概念简单说明了。一些研究者批评说，那种田园牧歌式的村社概念，与其说是事实，毋宁说更接近神话。也就是说，旧的村社概念过高估计了村落的孤立性和闭塞性，不是把村落理解为一个复杂的社会，而是理解为没有紧张、没有不安和纷争的单纯自给自足的社会，尽管事实并非如此。

战后出版的大量调查研究成果，为我们提供了印度种姓制度以及村落社会的真实而详细的图画。概括起来，我们大体可得出这样的印象：

种姓作为一种社会制度，其联系只在有限的地域(一个村落或几个有联系的村落)内实行。过去种姓联系的最大范围通常与一个小的政治单位(即一个小王国)的疆域相一致。

一个村落或地区的人口，是由一系列彼此相互排斥却又有联系的种姓组成的。种姓的数目有多有少。

统辖种姓，或者居于统辖地位的家族或家庭组合，一般对村落的其他成员拥有政治和经济上的控制权力。这种统辖权力根植于对土地和物质财富的垄断占有。

每一个种姓都有特定的职业，并以食物、生产品或服务相交换的形式与其他种姓相联系。尤其重要的是，村落中的无地者、手工业艺人以及其他贫穷的低种姓，为那些控制着土地的统辖种姓或统辖家族提供手工业产品或劳务，后者则向前者提供一定的食物。这种交换关系("贾吉曼尼"关系，详后)，是一种既与"洁净"、"污秽"等宗教观念有关，又同经济制度相联系的制度。

一个地区内，某个种姓集团地位的高低，通常依据当地人们认为的"洁净"与"污秽"的程度来排列。

在这种地方性的等级体制中，存在着地位之争。中间种姓、低种姓以及按照印度教观点不属于种姓的贱民，努力改善其种姓地位。他们通常采用的办法是：放弃被认为是污秽的传统的生活习

俗,模仿高种姓习俗(即斯里尼瓦斯所谓的"梵化")。

村落里的统治权力被统辖种姓或处于统辖地位的家族所垄断,偶尔也被两个相互对立的统辖种姓所分享。非统辖种姓倾向于支持某一个统辖种姓或其中的某一派力量,并受其庇护。当统辖种姓内部争夺权力的斗争变得激烈时,这种支持尤为重要。

种姓集团之间或种姓内部的冲突时有发生。当发生这种冲突时,或者由种姓评议会解决,或者由统辖种姓或统辖家族中的一个或数个长老解决。

种姓或亚种姓本身是一个内婚制的血缘集团。一个亚种姓,通常是由有亲属关系的人组成的。

每个亚种姓集团通常都住在自己的区域内。一般来说,不可接触者居住在与其他洁净种姓相隔离的地方,或者自成一个独立的小村落,或附属于主村落。

在各种现代因素(如城市化、商品经济等)的刺激下,种姓制度发生了缓慢的变化。种姓对职业、交往以及食物等方面的限制已经松弛,贾吉曼尼制度正在朝着现代雇佣关系的方向发生变化。但种姓也获得了某些新的职能,它在政治领域里正发挥着越来越重要的作用。种姓协会以及各种以种姓为基础的政党和组织的建立与发展,说明了这一点。

当然,这只是极简略的概括。在以下章节中我们将更详细地介绍和评述他们的研究成果。

应当说,由于当代社会学家和文化人类学家的不懈努力,人们对种姓制度的认识已比以前清楚得多、深刻得多了。但当代的研究也存在一些问题。首先,他们的研究范围过小(多是一个村落),得出的结论有局限性。印度各地情况差别很大,很难一概而论,即便弄清了自己研究范围内的东西,但得出的结论究竟在多大程度上有普遍意义,仍是问题。其次,正如L.杜蒙指出的那样,这个时

期的研究，历史材料常被忽视，学者们（自然不是全部）有一种夸大直接观察的作用、夸大现实与古代文献记录之间差距的倾向。

第二章　种姓的社会构造

尽管至今仍没有一个大家都能接受的有关种姓的定义，但这并非说，我们无法对种姓制度加以描述。事实上，战后实证性研究的加强，尤其是社会学和社会人类学者提供的大量调查报告，为我们分析种姓制度的构造创造了条件。

所谓“构造”，可以从两方面理解。一是“种姓的构成”，即分析各种姓集团由哪些人组成以及他们在政治经济地位、地区分布上有哪些特点等。这个意义上的构造，本章将涉及，但不是重点。另一种意义上的构造是“职能性构造”，即种姓间的相互关系和相互作用。这是本章研究的重点。

然而，正如有的学者指出的那样，人们在认识种姓关系时，往往强调种姓的分离和对立。一提到种姓，人们会列出它的职业世袭、内婚、等级制等特点。诚然，如后所述，种姓的隔离与对立是种姓构造的一个重要方面，但并不是事情的全部。本章的分析试图避免这种偏向。我们不仅分析种姓的隔离与对立，还要分析种姓的结合，并进一步分析是什么因素影响着这种相互作用。

需要指出的是，我们这里讨论的种姓构造，大体上是以传统的种姓制为蓝本。自近代以来，种姓制已发生了种种变化。今日的种姓制同西方人初到印度时看到的情况已有很大不同（关于这点，我们将在第七章中讨论）。但了解种姓未发生变化时的构造特点是认识这一制度不可或缺的一步。只有这样，我们才可脉络清楚地把握：今日种姓制度在哪些方面发生了变化？为什么？哪些方

面没有或很少变化？为什么？哪些因素是本来就有的？哪些是新的？变化的趋势如何？等等。

第一节
种姓的隔离与对立

传统的种姓世界是隔离和对立的世界。种种限定把人们禁锢于一个个自我封闭的集团之内。

（一）血缘的规定

种姓是一种等级。等级与阶级的一个明显区别在于，前者的成员资格基于出生机会，后者则基于职业和经济地位。

在种姓制度下，一个人生来就被认为属于他父母所属的集团。种姓成员的资格不是由自己选择而是由出生机会决定的。一个人的社会和经济地位、应享受的权利和应尽的义务，不是像现代社会那样基本上取决于职业、学历、机遇、能力等后天因素，而是取决于他侥幸出身的那个种姓，所以是在他出身之前就预定了的。因此种姓对出生的规定首先是生物学意义上的规定。例如，在马哈拉施特拉地区，一个人生下来，不是属于婆罗门，就是属于普拉布(Prabhu)、马拉塔(Maratha)、瓦尼(Vani)、索纳尔(Sonar)、苏塔尔(Sutar)、班达里(Bhandari)、昌巴尔(Chambhar)或马哈尔(Mahar)等。他的种姓身份是终生不变的，除非因违犯教规被开除种姓。“倘若他偶然从事一种并非专属某一种姓的职业——譬如说军事——，他仍然是个属于原来种姓的人。一个属于婆罗门种姓的将军与一个马拉塔种姓出身的将军，虽在军队的官衔一样，但在私生活中他们却从属于两种不同身份的集团，彼此之间不可能按平等

条件发生任何社交关系。”[①]也就是说，他们的不同完全取决于出生机会。

印度教徒相信来世和转生，故在人的出生和死亡问题上做了许多文章。出生被认为具有某种超自然意义。按照印度教理论，人有“一生”和“再生”之分，所谓“一生”，指肉体的、生物学意义上的出生，所谓“再生”，指的是除了肉体和生物学意义上的出生外、还有一次精神上的或宗教上的出生。按照规定，只有前面三个瓦尔纳有再生的机会，只有他们才有资格举行“再生礼”和佩戴再生标志——“圣线”，故他们被称作“再生族”（“再生族”中三个瓦尔纳举行“再生礼”的年龄各不相同，分别为：婆罗门八岁、刹帝利十一岁、吠舍十二岁）。首陀罗只有肉体的出生而无精神或宗教上的出生，故称“一生族”。尽管“再生族”和“一生族”在社会地位、权利和义务诸方面有种种差别，但按照印度教的观点，他们都属于有权出生的人，故现在有时把他们合称为“种姓印度教徒”。至于无种姓地位的“不可接触者”，他们的出生本身就是一种罪恶，故不能用“出生”一词言之。我们曾看到这样的报告：在今日印度一些村落里，不可接触者家中有男孩子降生，通常不是一件令人高兴的事。一个不可接触者男婴出生，妇女常常痛哭不止。她们为婴儿苦难的命运而悲伤。为了婴儿的幸福，他们向神祈祷，希望他早日死去并转生为一个高种姓的人。[②]

印度教徒对“出生”和“血统”问题具有特殊的敏感。印度古代文献中谈到，七代不发生混血被认为是一种美德。故有“七代纯婆罗门血统”、“十代纯婆罗门血统”的说法。许多婆罗门是关于血统世系的专家，对本种姓和与他同一社区的其他种姓的世系都有清

① Ghurye, *Caste and Race in India*, pp.2—3.

② 见本书第三章。

楚的了解,因此任何企图隐瞒和改变出身的尝试都极难实现。对混血的普遍担心也反映在印度教法典中。《摩奴法典》第十章(共131偈)是专门讲这个问题的。对混血者的种类、名称、地位、职业等都作了极其详尽的规定。对血统的强调和对混血的担心(二者实际是一回事),是种姓存在的一个重要心理原因。

(二)婚姻的规定

种姓是一种严格的内婚制集团。属于一个集团的人只能同本集团的人结婚。种姓之间的通婚在理论上是被禁止的,实际上也是这样实行的。显然,这一特点同前述印度教徒重视出生问题相联系。按照印度教传统的看法,种姓混杂(jāti-samkara)是一种严重的罪恶。《摩奴法典》对此有严格的规定。那些违背规定、同外种姓人结婚的人,要受到包括开除种姓在内的严厉惩罚。被开除种姓者成为一个"堕姓人",即沦为不可接触者。一般来说,他们只有通过"转生"在来世改变自己的地位。这种严格的内婚制原则在种姓社会中占据着如此重要的地位,以至于一些研究种姓制度的学者把族内婚视为种姓制度的本质。

但在特殊情况下,高种姓男子娶低种姓女子为妻也是允许的。这种婚姻叫"顺婚",印度教徒称作"阿奴劳马"(Anuloma)。"顺婚"尽管是丢脸的,不为社会所提倡,却还能为社会所容忍。但相反的情况,即高种姓女子嫁低种姓男子的"逆婚",则被绝对禁止。《摩奴法典》规定,"再生族初次结婚要娶同种姓女子,但如愿再娶,要依种姓的自然顺序优先择配"(第三卷第12偈)。"首陀罗只应该以首陀罗女子为妻,吠舍可以在奴隶种姓或本种姓中娶妻;刹帝利可在上述两个种姓和本种姓中娶妻。婆罗门可以在这三个种姓和僧侣种姓中娶妻"(第三卷第13偈)。但法典没有一条规定低种

姓男子可娶高种姓女子。即便是"顺婚",有时也要受到严厉惩罚。"糊涂到娶最后一个种姓的女子为妻的再生族,很快就使家庭和子孙堕落到首陀罗境地"(第三卷第15偈)。"娶首陀罗女子者,如为僧侣种姓,立即成为堕姓人";"如属武士种姓,生子时立即成为堕姓人";"如为商人种姓,当此子生一男儿时立即成为堕姓人"(第三卷第16偈);"不娶本种姓女子、而与首陀罗妇女同床的婆罗门堕入地狱。如跟她生一个儿子,他就丧失婆罗门种姓"(第三卷第17偈)。据说,惟一准许族际间通婚(不管是"顺婚"还是"逆婚")的例子,是西南印度马拉巴海岸地区的一些手艺人种姓。①

从理论上说,同一个瓦尔纳的成员可以通婚,但实际上通婚的圈子要小得多。每一亚种姓集团(迦提),都禁止其成员同本集团以外的人结婚,尽管这些人可能同属一个瓦尔纳。这样,内婚制的真正单位是亚种姓集团而不是瓦尔纳。以马拉塔地区为例,一个孔肯纳斯塔婆罗门必须与出生于孔肯纳斯塔婆罗门家庭的女子结婚,而一个卡尔哈达婆罗门同样也必须在卡尔哈达婆罗门中寻找配偶。在古吉拉特地区的班尼亚(Banya)种姓中,又进一步分成斯利马提(Shrimati)、波瓦尔(Porwal)、穆德(Modh)等通婚集团,而且,波瓦尔又细分成达萨·波瓦尔(Dasa Porwal)和维萨·波瓦尔(Visa Porwal),还要求苏拉特地区的达萨只能与苏拉特地区的达萨结婚,孟买的达萨只能同孟买的达萨集团缔结婚姻关系。②其余种姓可类推。缔结婚姻时,确认双方属何种姓是头等重要的,婚姻必须确保在同一群体内进行。

对于违犯内婚规定者的惩罚,有多种形式。通常的做法是依据法典规定,将冒犯者双方开除出各自所属的种姓集团;情节较轻

① Ghurye, *Caste and Race in India*, pp.8—19.

② Ghurye, *Caste and Race in India*, pp.8—19.

者,是向被触犯的集团赔罪道歉,然后,两个当事者亚种姓中较高的一方及其双亲可能要降为较低一级的亚种姓。这些措施大多由种姓会议执行。除此以外,种姓会议还对其他违犯婚姻规定的行为进行制裁,这些行为有:拒绝履行婚约、或父母拒绝将适龄女儿送至夫家、从夫家逃跑、通奸等。

实行严格内婚制的集团须有一定的规模。如果通婚圈过小就会带来近亲结婚的严重后果。有人认为,这种内婚制集团的人数应不少于两千人。所以,种姓除了有严格的内婚规定外,还有对外婚的规定。这是种姓内婚制必不可少的补充。按照古里教授的说法,印度教徒的外婚制有两种形式,一种是氏族(gotra)外婚制,或称"哥特拉外婚制"(gotra-exogamy),另一种是禁婚亲等(prohibited degress),或称"萨宾达外婚制"(sapinda-exogany)。这两种制度都要求种姓成员必须在自己所属的哥特拉(氏族集团)或禁婚亲等之外寻找配偶。例如,在马哈拉施特拉邦的昆比(kunbi)和查马尔(Chamar)两种姓中,分成许多小的外婚阶层,这些阶层叫"库尔"(Kul)。库尔内的通婚是被禁止的。在印度西部和西北部地区,"哥特拉外婚制"尤其严格。旁遮普和北方邦的一个阿西尔(Ahir)种姓,其成员必须避免在下述四个哥特拉内寻找配偶:他父亲所属的哥特拉、他外祖父所属的哥特拉、他祖父的父亲以及他外祖母的父亲所属的哥特拉。[①]实行哥特拉外婚制或萨宾达外婚制,保证了通婚圈子不会变得太小。但即便如此,由于有的亚种姓集团人数少,居住地域又闭塞,通婚范围仍十分狭小。除了前述古吉拉特地区的班尼亚种姓的情况外,马拉塔地区的坎努加婆罗门(Kanauja Brahmin)也是个例子。根据记载,1901年国情普查时,这个种姓分成六至七个哥特拉,每个哥特拉由十至十三个库尔或家族组成。

---

① Ghurye, *Caste and Race in India*, p. 231.

这些家族的名称是 Khatkau、Panchadari 和 Dhakra 等。按照法规，一个 Khatkul 出身的人只能与同一个 Khatkul 的人结婚，只有他的第一个 Khatkul 妻子死了，进行第二次结婚时，才能和一名 Panchadari 出身的女子结婚。同 Dhakra 结婚无论什么情况下都是被禁止的。在这种情况下，近亲结婚是不可避免的。有的学者认为，种姓的内婚规定是印度人口质量降低的一个重要原因。

自近代以来，在许多新因素的影响下，传统的种姓制度开始丧失某些职能（参见第七章）但惟独在通婚方面松动不大。在印度近代史上，早期一些受西方"平等"、"自由"思想影响的知识分子，曾激烈抨击森严的种姓制度，其中一些人甚至身体力行，带头打破种姓对婚姻的规定。但他们的行动在种姓势力的汪洋大海中显得微不足道。况且，这种行动绝大部分仅限于"顺婚"，即高种姓出身的男子娶低种姓女子为妻。"逆婚"的例子几乎未见。而"顺婚"现象在种姓制度中作为特例本来就是允许的。

从一些报告来看，"顺婚"现象一般在偏僻山区较多。这是因为，这些地区比较闭塞，受婆罗门文化影响较小，中、低种姓的人数多于高种姓。例如，古里教授指出，在喀拉拉和旁遮普山地，一个 Ghirath 种姓（在当地种姓等级序列中地位最低）妇女（寡妇例外），可以同比他高一级的种姓成员结婚。如果她生下的女性后代继续同更高的种姓联姻，那么，到第六代，就可以同拉纳（Rana）（当地一最高种姓）结婚，其子女便具有拉纳种姓成员的资格了。甚至婆罗门种姓也实行这种顺婚。在西海岸马拉巴地区，南布迪里（Nambudiri）以及其他婆罗门集团的青年人，可以同盛行母权制的刹帝利以及纳亚尔人（Nayar）的妇女结婚。此外，拉吉普特人、班尼亚人、昆比以及帕提达尔，都实行顺婚制度。顺婚生出的后代，其集团分别被称为"Visas"、"Dasas"和"Panchas"。这些集团也都有世袭的地位。

顺婚制度对当代印度人的婚姻产生了消极的影响。我们知道，在顺婚制度下，女子求偶方向只允许由低向高流动，男子求偶方向只允许由高向低。这样流动的结果，使得最高种姓的女子和最低种姓的男子出现了“剩余”。这就是当今印度社会为何高种姓“老姑娘”多、低种姓单身汉多的原因①。顺婚制还至少在部分意义上助长了嫁妆制度的盛行。一个低种姓女子为了同高种姓联姻，要准备丰厚的陪嫁。由于同种姓联姻是女子改变自己地位的惟一办法，许多低种姓家庭便不惜钱财以博得夫家的欢心。另一方面，高种姓家的女子由于求偶范围小，为觅得如意郎君，也不得不陪以厚嫁。印度的媒体常有妇女因陪嫁少而受虐待甚至迫害致死的报道，许多有识之士也谴责这一制度。②尽管如此，嫁妆制度不仅不止且有发展的趋势。原因在于：问题表现在嫁妆制度上，根子出在种姓制度上。

（三）等级的规定

种姓是一种森严的等级制度。在这个体系中，每个种姓集团都占据一定的位置，其地位高低依婆罗门、刹帝利、吠舍和首陀罗顺序排列。被排斥在种姓体制之外的不可接触者阶层地位最低。从人口的数量来看，婆罗门约占印度人口的5%、刹帝利约占4%、吠舍约占2%，三个“再生”种姓人数加起来占印度人口的10%。

① Majundar, Madan, *An Introduction to Social Anthropology*, pp.73—74

② 据报载，1983年7月3日印度总统宰尔·辛格在加尔各答为印度著名的社会活动家罗摩·罗易的塑像揭幕时说：“……同时，嫁妆问题又有发展的趋势。……中等家庭，若没有3—5万卢比的现金，就无法嫁女。即使已婚妇女，也常因未能满足男方索取嫁妆的要求，而受夫家的虐待，甚至被迫害致死或被迫自杀。应该废除嫁妆习俗，避免这种习俗带来的危害。”

"一生族"首陀罗人数最多,约占人口的45%,不可接触者约占人口的18%。这样,印度的种姓体制大体上构成了一个以婆罗门为顶端、以不可接触者为最底层的等级金字塔。

在传统的种姓体制中,婆罗门有至高无上的地位。他们被认为是神在大地上的代表,或者在某种意义上就是神本身。刹帝利出身的国王,虽有很大的权力和荣誉,但其地位却在婆罗门之下。根据这种看法,假如一个刹帝利国王和一个婆罗门在路上相遇,国王应为婆罗门让路,因为道路属于婆罗门而不属于刹帝利;一个100岁的刹帝利和一个10岁的婆罗门小孩,后者为尊。当然,这些规定带有浓厚的理想主义色彩,很大程度上只是法经的撰写者婆罗门知识分子一厢情愿的规定。实际上,拥有政治和社会实权的刹帝利,常常不甘于接受这种规定。在印度历史上,以婆罗门为代表的僧侣势力同以刹帝利为代表的世俗社会统治势力,常常为了争夺最高的社会地位而发生激烈斗争。但无论如何,种姓社会中僧侣集团的优越地位是十分明显的。它不仅是一种宗教伦理上的规定,也为一般世俗社会所接受。这一点同"皇权至上"的传统中国社会形成对照。在中国古代,只有皇帝才有资格被视为神的代表(所谓"天子"即此意),僧侣的地位无法与皇帝相比。

等级制度总是同各等级集团的不平等待遇联系在一起。种姓法规给婆罗门以种种特权。这些特权,有的是礼仪方面的,有的是政治上的,也有经济和日常交往方面的。例如,印度教的某些祭神仪式,只能由婆罗门采用,其他任何种姓都不得举行这种仪式。最神圣的《吠陀》经典,只有婆罗门才能学习和研究。某些神庙的特殊部分,只有婆罗门才能进人。"洁净的"首陀罗以及其他种姓必须在划定界线之外。至于不可接触者,由于他们不被认为是印度教徒,故被禁止举行任何祭祀印度教神的仪式、学习吠陀和进人神庙。在日常生活中,婆罗门从来不向任何非婆罗门鞠躬行礼,但是

别人须对他行礼。当他接受了一个非婆罗门种姓成员的敬礼时，他只在口头上祝福一声就行了。有些低种姓，特别是在北印度，对婆罗门极端尊敬，从不跨过婆罗门的影子，有时甚至必须先喝一点婆罗门的大脚拇趾浸过的水，才能用膳。这种意识和行为在低种姓和不可接触者中根深蒂固，已化为他们的自觉行动。在政治和经济方面，高种姓也有一些特权。有的法典规定，国家重要的职务皆应由婆罗门和刹帝利担任。17、18世纪马拉塔地区的婆罗门职员有下述特权："他们的货物可以豁免某些捐税，并且，他们所输入的粮食，在运送给他们时，无需缴纳任何船舶税。马拉塔地方部分地区婆罗门地主的土地课税率明显低于其他等级。婆罗门被免除死刑，当被禁闭在狱中时，比之其他等级也得以较宽大的待遇。""在孟加拉土地上的地租额往往随着土地占有者所属种姓之不同而有所差异。"①

然而，我们讨论的种姓"地位"，基本上是一种礼仪上的和社会性地位。从理论上说，种姓地位同政治和经济地位是不一致的。一个礼仪地位很高的人，因经济能力不很充裕，或是有节俭的习惯，他的物质享受反而不如礼仪地位较低者。一个礼仪地位高的人决不因生活简陋而降低其身份。事实上，一些婆罗门是乞丐，靠农业种姓的施舍度日，却仍受人尊敬。许多情况下，在农村社区影响最大、操纵一切的不是婆罗门而是经济富裕的其他种姓。近代资本主义生产方式在印度的发展，使一部分礼仪地位不太高的种姓富裕起来，但即使如此，他们见到婆罗门仍须行吻脚礼。1985年，一位来华访问的印度人亲口告诉笔者这样一个例子：古吉拉特邦一名出身贱民的部长，家中雇了一个婆罗门佣人。一次，这位政治权力很大的部长要婆罗门佣人为他倒一杯水，却遭拒绝。原因

① Ghurye, *Caste and Race in India*, p. 15.

是后者的礼仪地位高于前者。

但若从整个种姓体制看，种姓的礼仪地位同政治和经济地位有很大的一致性。在历史上，国王、政府官吏、大小封建主、村落社区头人以及有势力者，一般都出身于高种姓，没听说有一个是贱民。尽管近几十年来由于资本主义因素的发展，出现了人的地位依照政治、经济和其他非先天性因素重新划定的趋势，但在农村，一个基本的事实仍是：婆罗门多属于地主阶级，佃户几乎都是中间种姓，而无地雇工则多是不可接触者。

一个种姓集团在种姓体制中的地位，是由多方面的因素决定的。首先，确定一个具体的种姓集团究竟属于哪一个瓦尔纳是至关重要的。四瓦尔纳图式是决定一个集团地位的重要依据。其次，所从事的职业也是一个重要因素。从事"洁净"职业（如务农、经商、手工业等）者，其礼仪地位高于从事"污秽"职业（如渔业、屠宰、洗衣、理发等）者。当然，祭神被认为是最洁净的职业，祭司们的食物、衣着、器物、身体都被认为是最洁净的。但同是祭神，提供血肉牺牲者就低于提供鲜花和果品者，因为前者从事的是"不净"职业。除此以外，种姓的地位还同该种姓遵守的习俗有关。如食素种姓的地位高于食肉者，实行童婚和禁止寡妇再嫁者高于不遵守这些习俗者等等。但因各地习俗不同，决定种姓地位的这些因素带有很大的随意性质，故某个具体亚种姓集团的地位往往很难确定。除了处在种姓金字塔顶端的婆罗门和最底层的贱民外，处在中间地位的大量种姓都认为自己的地位高于其他集团。一些学者通过调查发现，中间种姓的地位划分看法是模糊不清的，也很难找到人们公认的划分等级的标准。因此，中间种姓之间常常为了地位之高低而争执不休，有时甚至发展成激烈冲突。此外，种姓的地位也因地区而异。从事同一职业的种姓并非在印度各地都有相同的地位。例如，西孟加拉邦地位较高的编织工，在其他地方却是

不可接触者。在北方邦拉其普特种姓的地位仅次于婆罗门，但在古吉拉特地区，其地位却在农业种姓帕提达尔(Patidar)之下。这表明了这样一个事实：有关种姓等级的森严规定，因实际中确定种姓地位的困难而被冲淡了。

(四)职业的规定

传统的种姓是一个世袭的职业集团。一个或数个种姓的联合，往往垄断一个社区的某一职业，放弃这种职业去寻另外的职业，一般被认为是不正当的。一个婆罗门认为自己做祭司是天经地义的，而一个昌巴则把制革与造鞋当成自己的职责。一个出身农业种姓的人按规定不得经商和从事其他职业。一个编织匠，终生从事编织。木匠的儿子仍是木匠。铁匠的儿子还打铁。印度电影《流浪者》中那句著名的台词："法官的儿子还是法官，小偷的儿子还是小偷"，正是这种种姓意识的反映。

按照印度教法典的规定，四个瓦尔纳各司其职，不得僭越。婆罗门从事与祭祀有关的职业，非婆罗门不得为僧。这样规定的结果，僧侣职业完全为婆罗门所垄断。他们的工作主要有学习和传授吠陀知识、掌管祭祀、布施和接受施舍。刹帝利的工作除了学习传授吠陀知识和施舍外，还从事战争、国家管理等。吠舍主要从事农业、手工业、畜牧业和商业，也可以学习吠陀。首陀罗从事农业、渔业、狩猎以及服务行业。不可接触者只能从事被认为最"不净"的行业，如屠宰、狩猎、渔业、搬运尸体、打扫、洗衣、熟皮等。高种姓不得从事低种姓从事的职业，低种姓更不能从事高种姓职业。《摩奴法典》规定："低种姓者若以高种姓职业为生，国王则剥夺其财产，并立即放逐之。"对于破坏种姓职业习惯的人，种姓会议会施以惩罚。处罚方式有：罚款、请同胞吃酒席、开除种姓等。种姓会

议还有权处罚其他与职业相关的冒犯事件，如侵占他人的顾客、私自提高或降低产品价格等。从这个意义上讲，种姓发挥着行会的作用。

然而种姓对职业的规定不是绝对的。在现实生活中，它有一定的变通性。一般来说，任何种姓，都不允许其成员从事任何一种被认为卑贱的工作（如割取棕榈叶、酿酒等），也不允许从事被认为“不净”的职业（如清扫和制革），从事这些职业被认为是有罪的，要降低种姓身份。但是，他们可以从事那些合适而又不致亵渎的行业或职业。例如，婆罗门可担任会计、税收员和土地丈量员，甚至还可投身军界。特别是自近代以来，由于职业的多样化和种姓束缚的松弛，许多婆罗门从事以前认为不适于干的职业。在中部印度，有相当多的婆罗门从事贸易业。图鲁（Tulu）地区的 Havig 婆罗门除掌犁外，还从事其他农业劳动。据说北方邦的 Kanaujia 婆罗门甚至亲手耕田，而该地区的 Sanadhya 婆罗门则以当店员和沿街叫卖为生。在拉其普特纳，婆罗门不但愿意在自己土地上从事全部必要的劳动，而且愿意向其他较富裕的土地占有者出卖劳力。马德拉斯的婆罗门既当民政、公务以及军事人员，也当商人、农耕者、工业家甚至工人。[1]由于婆罗门被认为是最洁净的，现代印度从事厨师职业者较多。在教育、公务员、科研、文化等行业，婆罗门种姓占优势。但没有听说有婆罗门从事屠宰、清扫、制革职业的。

在当代印度，种姓与职业的传统模式已发生很大变化，呈现出极复杂的情况。首先，某一职业并非由某单一种姓所从事。例如农业，在北印度，务农种姓就有贾特、拉其普特和婆罗门，西北印度则有昆比、帕提达尔，南印度则有维拉拉里狄和纳克尔。再如商业，北印度有班尼亚，西印度有波西（拜火教徒），泰米尔地区则有

---

① Gharye, *Caste and Race in India*, pp. 16—17.

切迪。从事纺织业的种姓全印度有十多个。这些种姓有的是从一个大集团分裂出来的,有的则完全是不同的种姓。其次,同一个种姓集团,有时从事一种以上的职业。

许多中等种姓的地位界限本来就很模糊,所以对一些职业,许多种姓的人都可从事而不受歧视。有些职业,如农业、商业等,被视为任何种姓都可从事。因为这些行业需要大量的劳动力,而且也不牵涉污秽与洁净问题。但这种变通对下述两个集团是例外。其一,僧侣职业。这是同诸神打交道的职业,因此非婆罗门莫属。其二,不可接触者。无论在任何时候和任何情况下,他们都不得从事种姓法规规定以外的职业。直到现代,这种情况仍无太大的变化。据一份材料报告,在工业化的城市,仍有70%的不可接触者从事传统职业,农村则为85%。[①]

(五)地域的规定

每一个较大的种姓集团,大体上活动在特定的地区。从印度全土看,一些重要种姓集团的大体分布如下(见表1):

有两个种姓集团是分布全印度的,一个是种姓体制中处于最高地位的婆罗门,一个是首陀罗。不过,即便是这两个集团,从中分化出的亚种姓或次亚种姓集团,也呈现明显的地域性分布。以婆罗门为例,由该种姓分化的约两千个种姓集团,也大都以特定的地区为活动范围。有些婆罗门亚种姓集团,本身就是以地区名称命名的,如西孟加拉的 Radhiy Brahmin (Radh 为西孟加拉古名)和 Barendra Brahmin。北方邦的婆罗门有以下述地区名命名的集团:以 Kanuj 命名的 Kanaujia Brahmin、以 Mithila 命名的 Maithil

---

① Punit, *Social Systems in Rural India*, p.85.

表 1　种姓的地理分布

种姓名称	分布地区
南布迪里(Namboodiri) 纳雅尔(Nayar)	喀拉拉
纳达尔(Nadar) 卡拉(Kalla) 切提(chetti)	泰米尔
卡马(Kamma) 雷迪(Reddi)	安德拉
林伽雅特(Lingayat) 握伽利伽(Vokkaliga)	卡纳塔克
马哈尔(Mahar) 马拉塔(Maratha) 拉其普特(Rajput)	马哈拉施特拉
班尼亚(Baniya) 科提(Kati)	古吉拉特 旁遮普
贾特(Jat)	北方邦

Brahmin、以 Jajhoti 命名的 Jijhotia Brahmin、以 Saraswati 河命名的 Saraswat Brahmin、以古印度北部一个地区 Gaur 命名的 Gaur Brahmin。他们的名字本身就说明了他们分布的地域范围。

种姓的这一特点无疑同印度历史的特点相联系。印度历史上长时期处于诸小王国对峙的局面，各地区之间缺乏人口的流动。

王国疆界规定了种姓集团活动的最大范围。只是到了近代,随着政治疆域的统一和交通条件的改善,地区间的人口流动增加,种姓的活动范围也扩大起来,开始出现跨地区的种姓组织。关于这一点,我们将在“种姓的变化”一章中详论。

(六)隔离的规定

传统的种姓集团之间实行严格的隔离。这种隔离表现在物理和社会两个方面。

1. 物理隔离

印度大部分村落都有一个共同的特点,即各种姓分居不混。许多村落都明显地分为两部分,一部分为主村,为种姓印度教徒居住;另一部分是附属村,距主村有一定距离,是不可接触者居住地。主村又进一步划分成许多小区,各种姓的人都大体住在自己的小区里。这种小区叫 thola(有的地方叫 pana)。甚至,有的 thola 又进一步划分成更小的 thola,这些 thola 一般以住在该区内的种姓名称命名。例如,印度社会学家 D. N. Majumdar 调查的北印度 Mohana 村,就分成拉其普特种姓区、酪农区、杂役区、洗衣人区、皮匠区。各种姓分离而居,互不混杂。在南印度,这种情况也很突出。在泰米尔和马拉雅姆区域,种姓各有自己的住区。有时种姓分成三个住区:村中占支配地位的种姓或婆罗门居住区、首陀罗住区和不可接触者住区。根据人类学家凯思林·高夫的报告,坦焦尔地区孔巴佩泰村“各种姓的住处大体上是按他们的职业类别和教规等级分布的。婆罗门是地主当中最高的种姓,都在婆罗门街上,住着宽敞的砖瓦房,不和其他住户毗连。帕兰是无地雇工中地位最低的种姓,住在泥糊的草棚里,密集在村外的两个村庄里,与婆罗门街有许多稻田相隔。非婆罗门种姓主要是佃农和专业劳动

者,他们的街道是在村子的中部,草房比较宽大,同婆罗门街道虽不相连,但相距不远"①。在拉姆纳德地区的一个村子里,主要地区被纳雅卡尔、牧人、工匠、洗衣人、理发匠占据,他们构成一群落,定居在村子东北角。而不可接触者则住在村子的西北角和东南角。在马拉塔地方的一些地区,各种姓都被指定居住在村中界线分明并按种姓名称命名的住宅区。被压迫等级则被迫居住在村子的外围。②

一般说来,一个 thola 就是一个种姓居住和社交的场所。除了重大的传统节日和举行全村祭祀活动外,各种姓很少在一起活动。许多村落的某些地段甚至不允许某些种姓通过。贱民和其他低种姓不得进入婆罗门和其他洁净种姓的 thola。他们迎亲的队列,不得经过高种姓区,他们的孩子也不得到别的种姓区玩要。有趣的是,这种规定有时也适于高种姓,如在南印度,要是一个婆罗门偶然通过贱民的居住区,贱民会用牛粪尿来欢迎他。迈索尔地方的婆罗门认为,倘若他们能设法通过一个村子中的不可接触者的住区而未遭受窘迫的话,那么他们将有好运来临。③"种姓污秽的法规禁止婆罗门进入农奴(帕兰)街。反过来,帕兰根据自己的权利也禁止婆罗门进他们的街。因为大家认为,如果婆罗门进街,婆罗门和帕兰都要生病和破财。"④

种姓的这种空间隔离性,起着维持和强化种姓意识的作用。生活在同一个种姓区的成员,形成了一个稳定、封闭的社交圈子,克服了由于隔离带来的诸多不便。因此,即便是那些地位最低的不可接触者,由于有这个圈子的保护,也并不感觉种姓制度有什么

① 《南印度农村社会三百年》,第 55—56 页。

② G.S.Ghurye, *Caste and Race in India*, pp.10—11.

③ G.S.Ghurye, *Caste and Race in India*, p.12.

④ 高夫:《南印度农村社会三百年》,第 98 页。

不好。

2. 社会隔离

社会隔离反映在生活的许多方面，严格且繁细。

(1)饮食　每一个种姓或亚种姓集团，同时是一个共食单位(Commensal unity)，即同属于一个集团的人才能在一起吃东西。集团间食品接受也有严格规定。一般来说，高种姓、洁净种姓不得接受低种姓、污秽种姓的食物，否则就会降低自己的种姓地位。细分起来，又有油炸食物和水煮食物的分别，有时可以接受前者而不可接受后者。饮水、抽烟也有这样的规定。一个人究竟可以从什么样的种姓手里接受什么样食物，各地区有很大差别。但所有种姓集团都不同程度地遵守这样的原则：不接受较自己低下的种姓集团烹调的食物。婆罗门被认为是最洁净的，任何种姓都可以接受其烹调过的食品。不可接触者被认为是最污秽的，接受或者接触他们的食物会被玷污，所以他们都有自己的专用水井。在印度，今天有的餐馆还不允许不可接触者进入。有的虽允许他们进入却规定他们只能用专用餐具。这种限制有时甚至发展到极端的地步：即便是高种姓的食物，只要有不可接触者的身影从上面掠过，或者曾被他们看见过，也被认为是受玷污了，非倒掉不可。

(2)服饰　圣线是血统高贵的标记，只有再生族才能佩戴。一些地区不允许某些种姓穿鞋和衣服。如在马拉巴和东海岸，不允许割取棕榈汁的种姓穿鞋、佩戴金首饰和携带雨伞。在马拉巴，除婆罗门外，公开禁止一切种姓遮盖腰部以上的身躯，妇女亦然。这种规定直到 60 年代中期还在实行。某些种姓有专用的服饰和标记，如古吉拉特邦的刹帝利穿黄色衣服，佩剑，其他种姓不得乱用。泰米尔纳德邦只有“吉祥种姓”结婚时才能骑马列队而行，打着某种标记的旗帜，以及用 12 根柱子架设他们的婚礼场地。有的村落规定，不可接触者只穿白衣服、结婚时不能骑马而只能步行，过高

种姓住区必须脱鞋等。

(3)住房　多数印度村落一个共同的特点,即村落中心有一片上等砖瓦修建的房屋,为富裕的高种姓所居。周围是低种姓的土屋。远离村落地方的不可接触者的房屋更差。房屋的优劣,固然受种姓的经济条件限制,但种姓法规也起相当大的作用。在南印度,高种姓规定低种姓只能建哪一类的房子以及建筑时只能用哪一种材料。东西海岸的一些低种姓,按规定不得建一层以上的房子。有的属于卑贱种姓的人在婆罗门等高种姓面前提及自己的住宅时,不敢使用比"粪堆"更好的名称。

(4)日常接触　每一个种姓或亚种姓集团,是一个自我封闭的社交圈子。不洁种姓不得同其他种姓接触和交往,不得进入庙宇、广场和其他公共场所,不得进入高种姓院子。据记载,在马拉塔派施华政权下,不可接触者马哈尔和业格在下午三时至九时不准进入浦那(首都)城门,因为在九时前和三时后,人们所投射的影子太长,易触及到较高种姓而使之受玷污。清道夫通常是在别人起床前把道路打扫干净,因为假若别的种姓早上起来看到一个不接触者,被认为是倒霉的事。他们如果在白天出门,必须带上表示其身份的某种标记。在马拉塔农村,一个不可接触者不准在地上吐痰,他外出须携带一瓦罐,把痰吐在其中,以免玷污洁净种姓。此外,他还必须携带一束树枝,用以扫除他的足迹。倘若一个婆罗门通过,他必须在一定距离之外平卧地上,以免他那污秽的影子玷污了神圣的婆罗门。这样的例子还可举出很多。总之,在这种情况下,他们不仅是不可接触者,而且是不可接近者、不可看见者。社会集团的隔离如此严格,自然谈不上跨集团的社会交往。

第二节
种姓的结合

从前面的分析可以看出，种姓是一种封闭、隔离的社会组织。各种姓都倾向于排斥其他集团。种姓间排斥和对立是种姓的一大特点。

然而，这只是种姓构造的一个方面。倘若只是对立和排斥，种姓体制最终会崩溃，社会亦无法运转。种姓除具有相互排斥和对立的特点外，还有结合的一面。也就是说，种姓构造中除有一种“斥力”外，还有将各种姓捆绑在一起的“合力”。

（一）贾吉曼尼制度：种姓结合的纽带

1．贾吉曼尼制度

早期的印度学家和种姓制度的研究者多以差别的角度考察种姓制，较多强调种姓的区别和对立，而对种姓间的联系和结合注意较少。例如，对于胡顿等人来说，种姓似乎是一个孤立的、完全自我维持的集团。后来的学者注意到这个缺陷，开始对种姓间的结合给以较多的注意。这方面的开拓者是美国牧师韦索尔（W. H. Wiser）。他从1925年起，花5年时间在北印度一边传教，一边调查。他把种姓间的职业分工联系称作“贾吉曼尼制度”（Jajmani System），并于1936年发表《印度教徒的贾吉曼尼制度》（Hindu Jajmani System）。在他之后，揭示种姓间结合关系的报告多有发表。

何为贾吉曼尼制度？“贾吉曼尼”一词源于古代梵语文献中的“yajamānā”，意即“举行了一次祭祀的人”。“贾吉曼”（Jajman）原指请婆罗门为自己举行家祭的人，“贾吉曼尼”（jajmani）则指有资

格为人家举行家祭的人。后来,这个词有了变化:"贾吉曼"成了对所有主顾的称呼,而"贾吉曼尼"则指为主顾服务的低种姓和不可接触者。因此,贾吉曼尼制度实际是一种"主人——奴仆"、"主顾——侍奉者"的关系。

美国学者贝德尔曼(T. O. Beidelman)对贾吉曼尼制度下了如下的定义:

在一个区域内,在两个或两个以上的特定家族之间,职业、付酬以及礼仪义务皆受到天生的和世袭的规定。这是一种封建主义制度。①

我们试以韦索尔的报告了解贾吉曼尼制度的实态。

韦索尔调查的是北印度(今北方邦)一村落。当时该村落754人,161户,24个种姓。韦索尔认为,村落中各种姓集团间存在着一种"相互服务"的关系。例如,婆罗门、唱诗者种姓为农业种姓举行家祭,同时从后者那里接受施舍。花匠、金匠、木匠、铁匠为其他种姓提供服务,也从其他种姓那里接受服务或其他形式的报酬。村里的理发匠,每周两次为村落长老那样的重要顾客提供服务,对其他高种姓则每周一次,对一般顾客只在适当的日子提供。理发匠还发挥着这样的作用:把顾客的好消息向村内外传达、结婚仪式上充当中间人等。对于这样的服务,顾客或付给一定的实物作报酬(如谷物、蔬菜、陶器、布料等),或提供一定的服务(如祭祀、唱诗、修理房屋等)。从事手工业和服务业的每个种姓(一般为低种姓),都为固定的一个或数个家族(一般为高种姓)服务,并领取固定的报酬。倘若村落规模较小,村中只有一户木匠种姓,那他服务的对象就是整个村子,村中所有种姓都是他的顾客。倘若木匠种

① T. O. Beidelman, *A Comparative Analysis of the Jajmani System*,转引自深泽宏:《印度经济史》,东洋经济情报社,第274页。

姓多,其服务可能会超出村子,形成跨村落的服务体系。这种关系一经确立,便由习惯固定下来,而且世代不变。韦索尔认为,在这种制度下,贫苦的人在生活上有保障。这种制度甚至也把不可接触者编织在一起。他认为,这种关系不仅存在于服务、工匠、差役种姓同高种姓之间,也存在于其他各种姓之间。[1]

韦索尔之后一些学者提供的报告也表明,贾吉曼尼制度普遍存在于印度各地,只是名称不尽相同。例如南印度称"耶吉曼鲁制"(yejmanru system),古吉拉特地区的"犁人制度"(hali system),卡纳塔克邦的"阿亚制度"(aya system)等均属这种关系。

贾吉曼尼制度的主要特点是劳动分工同种姓法规的结合。在这种体制下,服务种姓处在奴仆地位,为高种姓提供的服务通常不是单一的而是包括一切杂务。也通常不计时日,双方没有任何协议、合同,完全凭感情和信用维持。报酬一般也是不计量的,除了付给粮食和提供服务外,有时还给以小块土地或借给耕牛、农具、在重大节庆日子给一些礼物和"小费"等。而所有这些交换都是由礼仪和习俗规定了的,并且世代不变。

贾吉曼尼制度反映了种姓间结合的一面。各种姓通过这一制度牢固地结合在一起。基于此,一些学者得出了同那些强调种姓孤立和排斥特点的学者完全不同的结论。他们认为,这一制度表明,种姓制度是一种高度协调而精妙的机器,它的好处在于避免了不同种姓集团间的冲突。在这种制度下,各种姓相互合作和依赖。学者里奇(Leach)就认为,种姓制度是一种"非竞争的"(non-competive)制度。"种姓是由担任不同职能的种姓和亚种姓组成的有机制度,同时也是一种劳动分工制度。通过这种制度,劳动者之间的竞争在很大程度上被排除了"。他认为,种姓间的冲突和竞争只

---

[1] Wiser, *The Hindu Jajmani System*, Lucknow, 1936, 2nd pr. 1958.

是近代的事。“如果一个种姓集团为了某种共同的经济或政治目的，通过同其他种姓集团竞争而发挥了政治党派作用的话，那么，他们的这种行动就违背了种姓的传统。”[①]

然而，在我们看来，这是把贾吉曼尼制度理想化了。处在这一制度下的各种姓决非平等的关系。那些礼仪地位高、又拥有土地的种姓集团明显处于优势地位。他们享用下层种姓提供的劳动和服务，而付给他们的报酬决不是等价的。下层种姓没有土地，经济上不能独立，他们不能不忍受富有的高种姓的剥削。因此，贾吉曼尼制度下的种姓结合，与其说是一种和谐的合作关系，毋宁说是一种强制的人身依附关系。法国社会学者 L. 杜蒙就指出，在印度乡村社会，有两类种姓，一种是有土地的种姓，一种是无土地的种姓。在每个村庄，土地总归一个（或几个）种姓集团所有，其他都是依附种姓。依附种姓通常需要通过对高种姓家庭的依附关系来获取生活来源。居支配地位的种姓可以凭借实力改变其职业，而低种姓（工匠和服务种姓）的职业很固定。至于贱民，其职业更难改变。因此，从本质上说，这一制度是一种剥削关系。它在宗教、礼仪的名义下，把地位不同的各种姓集团编织在一个体系之中，使低种姓和贱民牢牢依附于高种姓。

贾吉曼尼制度也不是没有竞争、没有紧张的“高度和谐的机器”。各种姓集团为了获得政治、经济权利和较高的礼仪地位而竞争。那些处于依附地位的低种姓并不总是那样“忠顺”，他们反抗高种姓的斗争不断发生。强调种姓和谐结合的人，只看到了问题的一个方面。

然而，不管怎么说，贾吉曼尼制度反映了种姓间相互依赖的关系。由于种姓法规的规定，某些种姓不能从事某种职业而只能依

---

① Jayaraman, *Caste and Class*, p. 32.

赖其他职业种姓。譬如，清扫、搬运尸体、洗衣等被认为是污秽的，高种姓不能从事，只能由"污秽"种姓来完成。这样，便把彼此对立的种姓集团从经济上联系起来了，就连那些最下层的不可接触者，也成为这个体制的一个不可缺少部分。这在一定程度上抵消了种姓对立、分裂的力量。因此，对贾吉曼尼制度的揭示，把我们对种姓的认识推进了一步。

2. 贾吉曼尼制度与农村阶级关系的特点

这里，我们将从阶级关系的角度进一步考察种姓集团之间的结合问题。

土地上的农民是划分为阶级的，他们以怎样的方式同土地结合以及各阶级之间是怎样的关系，受到社会制度的影响。在种姓制度下，可以说，农民是以贾吉曼尼方式同土地结合的，阶级关系也带有贾吉曼尼特点，我们可以从雇佣和租佃关系两个方面来考察这一问题。

在贾吉曼尼制度下，雇主与受雇者的关系，趋于稳定和僵化，形成一种类似农奴制的关系。出身于某一种姓的人，不能从事与自己种姓身份不符的工作，只能世世代代为某一特定雇主服务。妇女不能自由地从事由于风俗、传统、礼仪等原因不能从事的工作。属于一个村子的人不能自由地为邻村的雇主工作等。没有土地的"服务种姓"本来就严重依赖较富裕的高种姓，而贾吉曼尼制度加深了这种依赖。习惯规定他们只能同某些集团的人打交道，因此，他们的劳动过程以及社会生活的各个方面只同少数人发生联系。这就是为什么印度历史上一直盛行"中间人"制度的原因。在当事者之间，交换各种服务，这种交换没有任何市场价格，甚至也不容易确定其数量，也没有确切的账目。这种交换只有在双方的各个成员彼此熟识的情况下才有可能，而这种熟识正是安土重迁的农村生活的特征，对于彼此居住相距甚远或流徙不定的人们

来说是不可能建立起来的。这种关系甚至影响到今天，使今日印度农村的雇佣关系具有这样的特点：在一个较大的村庄，居住在同一地区的雇主只从附近的一些农业工人居住区中招收工人，而不是从全村所有居民中招收。大多数雇工，一般都只同某个雇主保持持续的关系，形成类似"主子——仆从"关系。他们之间达成这样的谅解：在雇主需要雇工服务时，后者将优先考虑为这位雇主劳动。同时，雇主则保证雇工的就业，不轻易解雇他们。显然，这同西方资本主义国家的雇佣关系是不同的。

以实物付酬为主要形式的固定的交换形式，无法形成统一的商品和劳动力市场。在这一制度下，对铁匠、木匠以及服务种姓来说，市场即使不是固定下来的，也是很少变化的。至多是随着人口的增加和村庄的扩大，铁匠、陶工、理发匠等等不是一个而是两个或三个。这一特点甚至使卡尔·马克思认为是印度社会未能出现工场手工业分工的主要原因。[①] 在雇工只为特定的雇主服务的情况下，也很难在较大范围内形成统一的劳动力市场。不同村落存在着不同的付酬标准。在一个村落中，相同职业的工匠或服务种姓可能领取相同的报酬，而在另一个村落，这个职业的种姓获得的报酬或者多些，或者少些；一个村落中的理发匠所获报酬可能包括粮食、小块土地以及特定数量的膳食和午餐，但在邻村，理发匠的工资可能只包括粮食和一部分现金。即便是在同一个村落中，也会有不同的付酬标准。雇主的经济能力、雇主和雇工或者主人和奴仆的种姓地位以及传统习惯的规定等，都会影响付酬标准。因此，在这种制度下，付酬形式及数量倾向于同劳动技术和熟练程度无关。一个较为熟练的工匠或雇工所得报酬，可能还不如同村受雇于不同主人的不熟练的雇工挣的钱。在典型的资本主义社会，

---

① 参见马克思：《资本论》第1卷，人民出版社，1975年，第396页。

这种现象即便存在，也总是为受雇者的自由流动所冲破，从而形成统一的劳动力市场。在贾吉曼尼制度下，受雇者不能自由流动，故而劳动力无法形成统一价格。对于拥有财产的少数高种姓来说，本村处于依附地位的劳工，是专供他以及他的拥有财产的邻居们使用的劳动力后备军。他认识这些人，并同他们保持联系。而对于雇工来说，由于长时间为雇主服务建立起来的关系，在他困难的时候，可能会得到雇主的钱、物以及道义上的支援。他们的生活是依附于人的，但相对来说却是有保障的。这种建立在贾吉曼尼制度上的、类似"主——仆"性质的雇佣关系，超越了那种能够根据数量、价格和合同来衡量的交换关系。对于雇主来说，他可能在半夜三更的时候需要一个雇工来帮忙，例如，夜里突然下大雨，住宅和稻谷被水淹了。在这种特殊的时候从事这样的工作是无法计价的。再如，节庆之日人手不够，需要雇工来帮忙等。在他看来，倘若为了省钱抛弃多年朝夕相处的本村雇工，那么在他最需要劳动力时就没有保证。而对于雇工来说，他们需要工作，需要吃饭。他可能会突然急需一笔钱为其亲属办婚、丧之事，而这钱他更容易从老雇主那里借得。虽然本村的雇主给的报酬没有邻村的高，但为本村雇主干活能保证他们的饭碗不丢。到邻村去干活，或许能得到较多收入，但要冒风险。谁能担保，到一个陌生的雇主那里干活，两天以后不会被解雇呢？——显然，在这种制度下，要形成广泛的阶级团结，几乎是难以想象的。

我们再来考察一下贾吉曼尼制度下农民与土地结合的形式。

在中国历史上，由于没有种姓制度的束缚，农民身份相对自由，因此，较自由的租佃制一直是中国农民与土地结合的主要形式。所谓租佃制，是以契约的形式将土地的耕者和所有者结合起来。一般来说，当事者之间的分成比率、土地耕种方式和期限等条件都明载于契约之上。契约时限一旦期满，佃农可以离土改佃。

而在贾吉曼尼制度下，农民身份缺乏自由，土地所有者与耕种者之间以一种类似主奴关系的形式相结合。二者之间一般没有明确的契约、分成比率、期限等，也没有明确的规定。土地耕种者除耕种地主的土地外，还要为地主打零工和提供一些其他服务，而地主的付酬方式及数量也有很大的不确定性。因此，贾吉曼尼制度下的土地所有者与农民的关系，类似西欧历史上的农奴制，而同中国较自由的租佃制形成对照。

近代以来，特别是独立以后，"自由租佃制"获得了一定的发展。佃农所受的人身依附有所松弛。但在印度很多地方，地主和佃农间存在的"主——仆"关系还是很明显的。许多地区的租佃关系没有记录租佃内容和条件的契约，而这些都是由习惯规定了的，并在口头上达成了协议。双方对这种口头协议都一清二楚，很少因租佃条件不和而发生争执。在这里，种姓法规和习惯、贾吉曼尼制度，无声地起着租佃保证人的作用，租佃双方都遵守这些条件。地主通过向佃户提供消费和生产贷款、当佃户有困难时给以帮助以及保证其租佃权利等办法，把佃户束缚在土地上并使其牢牢依附于自己。而佃农除了耕种租来的土地之外，有时还不得不为地主打零工、干家务。在印度许多地方，地主和佃农之间这种"主——仆"关系非常显著，以至于它成功地阻止了将传统的贾吉曼尼关系转变为合法的租佃制的企图。例如，现在印度许多地方的农村，存在大量的隐蔽的租佃现象。即，佃农同地主达成某种默契，当政府登记地主或佃农的土地数额时，佃农抑或申明他耕种的是自己的土地，抑或表白他是为地主干活的劳工，结果，很难弄清地主究竟有多少土地，究竟有多少人是佃农。有的邦试图通过立法的形式登记佃农，以使问题表面化，但却收效甚微。许多佃农不承认自己是地主的佃户而宁愿说自己是所租土地的所有者。因为，倘若承认自己是佃农，那么，根据政府的有关法令，地主的一部分

土地就可能会被收走，而这是对世世代代建立起来的贾吉曼尼关系的破坏，是他们不乐意干的。

总之，贾吉曼尼制度是印度乡村社会中分工体制的一个重要特点。这种分工体制，与其说是建立在经济发展需要之上，毋宁说是由种姓规定的。它反映了种姓集团之间相互依赖和结合的一面。当然，这种依赖和结合，是以对富有的高种姓大为有利的形式完成的。贾吉曼尼制度的存在构成了印度社会独特的阶级结构。在这种结构中，阶级的划分隐藏在种姓的外壳之内，阶级对立常常为温情脉脉的“主——仆”关系所掩盖。尽管这个制度并不像有的学者赞美的那样是高度协调的和“非竞争性的”，但它的存在的确在很大程度上缓和了种姓集团间的隔离和对立，从而使种姓具有了很大的弹性和适应能力。

（二）印度教：种姓的胶结剂

考察种姓构造的特点，不可忽视印度教。因为种姓是印度教的一部分，无论是有关种姓隔离与对立的种种规定，抑或贾吉曼尼式的结合关系，均与印度教有关。

印度教体系庞杂，教派众多，同种姓有关的思想散见于各类经典中，也体现在各类神话、戏剧、民间传唱等作品中。其中，对种姓影响最大的是印度教的“洁净”、“污秽”观念和“业报轮回”思想。这两种理论为种姓制度提供了严密的思想基础。以下试作考察。

1. 洁净与污秽观念

印度教有一个基本的认识，即世界森罗万象的背后有一个终极的存在。这个终极存在称作“梵”（Brahmā），或称“宇宙灵魂”。世界皆为这个终极实在所幻化并最终复归于梵。但万事万物同梵的距离是不一样的，复归的时间也有长有短。印度教趋于把世界

看成一个有差别的、长长的序列,人类社会只是这个长序列中的一段。人生来就有差别,这种差别正如人与一棵树、一块石的差别一样自然。在复归梵的阶梯上每一个人都处在一个固定的位置上,种姓地位实际上表明了人与梵的距离,或者说人在这个阶梯上所处的位置。尽管印度教各派说法不同,但人在通向终极实在道路上存在的根本差异,是每个教派都承认的。这是种姓制度存在的理论基础。

那么,宇宙间万事万物同那个超自然的"绝对实在"之间的距离是如何测量的呢?具体到人类社会,种姓划分所依据的标准是什么?回答是:印度教"洁净"与"污秽"的思想。

在世界其他宗教中,我们也能看到洁净与污秽观念的存在。譬如,伊斯兰教也十分强调"净",规定教徒在举行礼拜、诵读古兰经等宗教功课时必须进行洁身,在具体做法上有小净(wudū)、大净(ghusl)等详细的讲究。犹太教也视某些食品(如牛、羊、鹿肉)为净,另一些食品(如猪、兔、马肉)为不净等。然而,根据我们的知识,尚无哪一种宗教,其洁净与污秽观念达到印度教那样发达的程度。如前所述,印度教倾向于把宇宙万物看作一个有差别的序列,而在这个序列中,自然界、超自然界以及人类社会的一切存在,都是依据洁净与污秽的观点来分类定位的。譬如,在动物界,牝牛被认为是洁净,鱼类属一般,猪、鸡、狗的洁净度就低。在植物类,菩提树最洁净,棉花比麻洁净。金属也有分别,其洁净度依金、银、铜、铁序而降,而金属又比陶类更净一些。人体的洁净度依头、手、腿、脚而降。[①] 人体和动物的排泄物,以及同血、死、腐烂有关的东西被认为最污秽。河流中以恒河,山脉中以喜马拉雅山为最净,等等。把这个序列全部排出来是不可能的,名单可以无限长地开列

① 《摩奴法典》上说,肚脐以上为净,以下为不净。

下去。一般来说,洁净度越高,同神的距离越近。在同一类中被认为最洁净者,通常都具有神的资格(如牝牛、菩提树、恒河、喜马拉雅山等)。

这种观念用之于人类社会,便成为种姓划分的重要思想依据。社会中各类职业连同从事这些职业的人,也划分出洁净与不净来,并依此排列人的地位。祭神、讲诵吠陀经典等与神有关的职业,理所当然被认为是最洁净的,因而从事这类工作的人(婆罗门)也是最洁净的。在传统的印度教社会,牝牛和婆罗门常常并称,都是具有神性、不可亵渎的。被认为最污秽的职业有:(1)与杀生有关的职业,如屠夫、捕鱼者、狩猎者等;(2)与死亡有关的职业,如搬运人畜尸体、焚尸等;(3)接触人畜排泄物的职业,如洗衣工、理发匠、接生婆、清道夫等;(4)亵渎牛的职业、如杀牛、硝牛皮、经营牛皮买卖以及有食牛肉习俗者,等。自然,从事这类职业的人也是最污秽的,他们通常是处于社会最底层的贱民。处于最洁净和最污秽职业之间的大量职业,也有等级排列,不过这种排列因地区而异,难概而论之。洁净与污秽观念解释了传统印度村落中分工为何那样繁细这一现象。例如,把诸如洗衣、搬运人畜尸体等工作分化为专门的职业,实在讲不出什么经济理由。原因在于:根据洁净与污秽的观念,洁净种姓从事这种工作会受到玷污。

不仅如此,印度教徒还把"污秽"看作像传染病之类的东西,可以通过直接或间接接触而传染。种姓隔离的一道道藩篱,正是基于印度教徒内心深处对被玷污的恐惧。混血被认为是最严重的污染,因此确立了种姓间通婚的原则。食物授受可以传染污秽,故有共餐的规定,同属于一个种姓集团的人才能共餐,高种姓不得从污秽种姓手里接受食物。从事污秽职业会被污染,故有了职业的严格规定;社会交往也能传染污秽,故一个种姓的人形成一个封闭的社交圈子等。我们在前面提到的种姓隔离的各种表现形式,几乎

都可以从洁净和污秽的观念中得到解释。这种观念在社会组织上的极端表现就是不可接触制。传染上污秽就会降低种姓地位，因此人们总是设法维持隔离。污秽可以传染，洁净也应是可以转移的。实际上，印度教徒也倾向于这么认为。低种姓接受婆罗门的祝福和抚摸，教徒长时间注视某一神像以获得“神性的放射”等，都说明了这一点。但与污秽的传染会带来社会地位的变化不同，洁净或“神性”的传散并不会使低种姓的社会地位提高。这主要是因为，这些规定多是婆罗门制定的，故对高种姓有利。高种姓当然不希望低种姓和不可接触者轻易改变其地位。

再生种姓，尤其是婆罗门，为了维持自己礼仪上的洁净，力避于不净的工作和同污秽种姓接触。违反这种规定通常要受到包括开除种姓籍在内的严厉惩罚。无论是在古代典籍中还是现实社会中，因同污秽种姓接触而受惩罚的例子不胜枚举。然而，如前所述，包括不可接触者在内的污秽种姓也是村落社会的一部分，特别是贾吉曼尼制度，也把他们编织在种姓分工的体制之中，承担着村落社会必不可少的劳动。因此，高种姓要做到完全不同他们接触是不可能的。若严格按照理论规定去做，村落社会便无法运转。以婆罗门为首的高种姓必须解决这样一个问题，即，当他们在现实生活中不得不同污秽种姓接触以后，仍能恢复他们在礼仪上的洁净。印度教中一整套净化仪式，就是在这一需要下发达起来的。这里试举几例。

在所有污染中，同污秽种姓说话、听其声、见其形等，被认为是最轻的污染，其净化方法比较简单：同污秽种姓讲过话的，再同婆罗门讲一次话就被净化了；看到污秽种姓的，看一眼日、月、星光就能去污。若同污秽种姓接触过，淋浴一次即为洁净。接受不可接触者的食品、同污秽种姓的女人交合，被认为是十分重大的污染，但也有办法净化；有的法典规定，“婆罗门仅只一夜接近旃陀罗（不

可接触者）妇女所犯罪行，以三年行乞和不停念诵娑毗陀利赞歌而清除"①。有的则规定，事先不知道身份而与污秽种姓之女交合者，可通过两次绝食的办法赎罪。对于从污秽种姓手中接受食物者，有的法典规定绝食三日便可得到净化。

此外，为了既能维持高种姓礼仪上的洁净又使日常生活正常运转，印度教还准备了种种开脱之道。譬如，印度教有这样的规定：被污秽种姓或被开除种姓者接触过的坐位、长椅子、舟、车、道路、草等，经风吹可得净化；街道上泥土、水以及砖瓦等受污染，同样，风可净化。《摩奴法典》规定，狗、旃陀罗弄死的野兽，其肉是洁净的。并援引古代圣仙在饥饿难耐之时接受旃陀罗食物的例子，规定在危及生命之时从任何人手里接受食物都不会受玷污。有些规定可以说随意到了极端的地步："诸神曾对婆罗门指定他们特有的三件洁净的东西，即，他们不知道被污染的东西，他们怀疑时用水浇过的东西，和他们发出命令'愿此物品于我为净'的东西。"②

这样看来，众多的、随意性很大的净化方法，大大缓解了高种姓印度教徒对玷污的担心。如果说，洁净与污秽的原则犹如一把刀，把印度教徒划割成一个个封闭的集团的话，那么，这种原则在一定程度上又为净化的理论和方法所缓和。印度教既为种姓隔离提供了坚实的理论根据，又准备了种姓隔离被破坏时的种种退路。这就使种姓制度有了更大的弹性，不至于因为过于僵硬的规定而崩溃。

2．业报、轮回思想与种姓制度

支撑种姓制度的另一重要思想，是印度教的业报、轮回学说。

既然宇宙万事万物皆为梵自我展现的结果，并且梵对于现实

---

① 《摩奴法典》，中文版，商务印书馆，1982年，第280页。

② 同上书，第128页。着重为原文所加。

世界亦无道德上的约束力,那么,这种超自然的存在对人们便有了一种永恒的恐怖性的不可抗拒的力量。这在现实生活中意味着:人们在身体、能力、财富、地位等方面的差异是受某种超自然力量的制约预先安排好的。这种宿命的世界观在业报、轮回理论中得到了最好的说明。按照这种理论,包括人在内的一切有生命之物都有灵魂,这个灵魂叫阿特曼(Atman),个人灵魂是那个宇宙灵魂(梵)的一部分,因而也是永恒不灭的。个人灵魂寓于躯壳之中,而躯壳是暂时的,要灭亡的,故灵魂总是从一个躯壳转入另一个躯壳。个人灵魂附着一种神秘的"业力",它由生命之物行为的性质所决定。在灵魂借助躯壳不断转移的过程中,业力起着决定性作用。对于人来说,灵魂每转移一次称为一世,因此,人除了有一个可感觉到的现世之外,还有感觉不到的前世和来世。人在这三个世界中流转轮回,无始无终,无穷无尽。三个世界有因果联系,即善行有善果,恶行有恶果,灵魂转世采取什么形态完全由人在世时的行为所决定。只有通过艰苦卓绝的修行,才能摆脱这种轮回,达到解脱。业报轮回是印度教重要的思想支柱之一。这种思想通过吟诵史诗、讲述神话故事以及各种形式的布道,影响到千百万印度教徒。

深入探讨这一思想本身,并非本文的目的。我们的兴趣是理解这种思想的社会意义,即它同种姓制度的关系。

认为人的现世、前世和来世都是业力规定的,实际上等于宣布,种姓间的不平等不仅是合理的,也是神圣的。一个人,无论你是婆罗门还是首陀罗,是富有还是贫穷,是高贵还是卑贱,享福还是受罪,都是你前世行为之结果,而你现在的一举一动和一言一行,又在决定着你的来世。在这种理论下,人在不同的社会集团从事不同的职业,履行不同的义务和责任,享有不同的地位和报酬,乃是一种神安排的自然秩序,对每个人都是公平合理的。这种思

想教导印度教徒说，你出身于你的种姓是你前世行为的结果，你必须固守你传统的职业，这样来世才能得到幸福。若去从事别的职业，不管你干得多么好，对来世也不会有什么好处。业报、轮回思想告诉人们，“前生”是一种不可改变的、具有决定作用的力量，此生无论有什么遭遇都必须屈从。对于一个低种姓或不可接触者来说，业报思想告诉他，他悲惨的命运并非由于不合理的社会制度和人间压迫所致，而是他前生的罪孽造成的。他受的苦难是在偿还他自己前生欠下的“债务”。要改变这种地位是不可能的。惟一的办法是接受命运的安排，严格遵守“达磨”(种姓的职业以及各种行为规范和义务)。只有这样，来世才有提高地位的可能。若不这样，“阿特曼”会记录下你今世的“不轨”行为，来世可能会更悲惨，甚至还有转生为牲畜、木石的危险。另一方面，高种姓认为，他们高贵的种姓地位是他们前生“善行”的结果。低种姓地位的任何提高都是违背神意的人，因而也是不能接受的。低种姓和不可接触者的不幸是他们的当然报应。对于他们蒙受的贫困、饥饿以及种种社会歧视，不仅不应予以同情，而且认为，这是他们赎罪、净化灵魂所必不可少的手段。由此可以解释，为什么有的种姓印度教徒一面谴责杀生，一面却对活活烧死违反“达磨”的贱民而无动于衷。

这样看来，业报、轮回思想像一副强有力的粘着剂，把各种姓永久地固定下来。它又像一条无形的绳索，把个人牢牢地束缚于种姓的桩柱上。它要求每个人都恪守自己的阶位而不得僭越。这种理论从根本上否定了个人对改变自己现世地位的任何世俗努力，从而也阻止了对种姓制度的彻底批判和改造。受这种思想的影响，不仅高种姓极力赞美和维护种姓秩序，就连那些处于种姓阶梯最低层的贱民，也心甘情愿地接受种姓制度的安排。通常，他们抱怨自己前生的行为，而不会怀疑种姓制度的本身；他们所做的，充其量不过是想改变其他种姓对自己的看法，或者说把自己在种

姓序列中的位置提高一点，而不是彻底否定种姓制度。一个重要的原因在于，业报、轮回的思想太深入人心了。可以说，这一思想对于维持种姓制度以及稳定印度教社会，发挥了无法估量的作用。

业报、轮回思想的社会意义还不仅仅在于为种姓制度提供了最强有力的辩护。这一思想虽然否认个人为改变现世地位作出任何世俗的努力，却不反对作宗教上的努力。岂止如此，这一思想教导人们，出家修行、苦行、巡游等宗教实践，不仅是改变自己在轮回中地位的惟一办法，也是超越轮回、达到最高层次解脱的惟一途径。这样，业报轮回思想在阻断了世俗变革之路的同时，还网开一面，为那些更具雄心，对现实地位不满的人设计了释放能量的通道。印度社会中普遍存在的出家、苦行、巡游等行为，除了追求灵魂超越这一明显的宗教意义外，在我们看来还有一种重要的社会意义：它是人们对严酷的现实生活的抗议形式。当一个在种姓的重压下受尽凌辱的"污秽种姓"抛弃世俗生活、遁入森林过清净生活之时，他自然也抛弃了种姓的桎梏。当一个人集中精力、专心于亲证神明的时候，自然也忘记了种姓歧视给他带来的一切烦恼。他们以这种消极的形式，表达了其对低下的社会地位和种种不公平待遇的不满。同时，这种形式还起着吸食鸦片或"精神疗法"的作用。一时的清静可使他们逃开种姓的重压得以暂时的休憩，使那受创伤的心灵得以治疗。对于那些有着更大的社会野心、企图追求更高地位的人，以及对于那些对种姓制度不满并试图加以改造的人，出家、苦行不仅能带来很多追随者，满足其追求地位的要求，还能消磨其意志，摧垮其身体。这样，印度教设计的这一巧妙机制，把所有的社会不满以及所有"过剩"的社会能量，统统引导到逃避和自我折磨的道路上，使其无法形成足以撼动种姓制度根基的力量。

印度教真是一个奇迹。它是一个包罗万象的大厦，每个印度

教徒都生在其中，死在其中，溶化在其中。它把人们划割成一个个种姓集团并以极大的宽容来承认和接受他们之间的差异。它提出了种种维护种姓差别的办法，也设计了使这种差别免遭破坏的防御和修复机制。似乎可以这么说，在我们了解的世界诸文明中，没有哪一个文明中的等级制度像印度的种姓制那样，建立在如此无懈可击的神学和哲学基础之上。印度教像永不干结的粘接剂和具有巨大伸缩性的橡皮绳，既能把人们牢牢粘缚住，又为他们提供了一定范围内的活动余地，从而使种姓制度僵而不死，硬而不脆，能历经千年而不衰。

第三章　种姓制度的极端形式：不可接触制

提到种姓制度，人们常常只想到婆罗门、刹帝利、吠舍、首陀罗这四大等级集团。但实际上，在这四大集团之外，还有一个为数众多的“贱民”阶层。贱民又称不可接触者。按照印度教徒的看法，不可接触者不属于印度教徒，是在种姓体制之外。然而要认识种姓制度就不能不考察这个阶层。

不可接触制度(untouchablity)是种姓制度的一个重要方面，可以说它是种姓制度的极端表现。在以上诸章中我们已涉及到这一问题，但未能完全展开，因而未能给读者一个有关该制度的全面印象。这一章我们将专门讨论这个问题。

第一节
不可接触制的历史与现状

(一)起源与发展

从历史记录看，梨俱吠陀时期的印度社会似乎并不存在不可接触制。成书于后期吠陀时代的《夜柔吠陀》、《奥义书》文献中出现了“cāndāla”、“nisāda”等被雅利安人轻视的人，但尚缺乏证据说明他们是不可接触者。公元前600年—前300年时期的记录，对

旃陀罗等社会集团的记载不仅多,而且有了明显的不可接触特点。因此,这一制度很可能产生于吠陀时代末期,即约公元前600年前后。这个时代,正是定居于今旁遮普一带的雅利安人向恒河中下游扩张、与土著文化发生混合的时代。更重要的是,这是一个雅利安人社会从以游牧为主向以农耕为主过渡的时代。这一转变对人们的生活习惯和思想意识带来了重大影响。在思想方面的表现是不杀生、禁肉食等新观念的提出。因为,在农业社会中,牲畜成为宝贵的生产工具。印度教徒对牛的崇拜起于何时尚无证可考,但联系到牛在农业社会比在游牧社会起更大作用这一事实,我们不可能把这种崇拜现象追溯至游牧社会。在农业社会中,牛既是生产工具,又是交通工具,同时还向人们提供牛奶。当然,在游牧社会中,牛的作用也很重要,但却不会被神化,因为人们要食其肉。只有在粮食生产基本上能满足需要的农耕社会中,不杀生、禁食牲畜乃至牛的神化才有可能,才会出现把与屠宰牲畜有关的职业视为"不净",把杀牛和食用牛肉视为罪大恶极的价值观。人们难以确定"净"与"不净"观念究竟是土著人(达罗毗荼人)固有的,还是雅利安人带来的,但不可接触制的形成与这些观念密切相关,它们出现于农业有了相当发展的农耕社会之中,似乎有更多令人信服的理由。

婆罗门在这一制度的形成过程中无疑起了重要作用。他们垄断了祭司地位,处于社会的最高层,这意味着将另一部分推向最低层。为了强调自己的神圣不可侵犯性,原始的"净"与"不净"观念似乎是再好不过的思想工具。他们用这种思想来解释当时出现的阶级分化和社会不平等现象。对宗教上的"洁净"、"污秽"的极端强调,导致包括婆罗门在内的瓦尔纳社会成员回避不净之物,以及对那些从事不净工作的社会集团的极端歧视和物理上的隔离,从而形成以婆罗门为一端、以不可接触者为另一端、中间是依据洁净

程度排列的社会等级制度。

然而，若无国家权力的提倡和保护，仅靠婆罗门的宣传是难以形成一种社会制度的。自然，在不可接触制形成之初，国家权力尚未发展到很强大的程度，政府权力对村落中的种姓和不可接触制不可能作太多干预。但历史资料表明，吠陀晚期，恒河流域的确已出现了超越部落的国家。国家的统治者（主要是刹帝利种姓）完全有可能利用婆罗门的意识形态，从政治方面促进不可接触制的发展。须知，一个人若被逐出种姓成为不可接触者之一员，是一种比任何国家刑罚都严厉的惩处。依照政府法律对被统治者惩罚，是外加的和一时性的，被惩罚者并不一定遭受其亲属集团的痛恨，他在社区中实际的社会和礼仪地位也不一定会降低。但开除种姓不然。一个人被逐出种姓成为不可接触者，不仅他的朋友、亲戚、同一种姓中的人会立即改变对他的态度，甚至他妻子儿女也要同他离散。这比任何国家法律和行政手段都有效。设置一个能看得到的地狱，对统治者来说是有用的。它不仅能起到震慑反抗者、维护种姓社会秩序的作用，还对这个社会的广大劳动阶级——吠舍和首陀罗——起着一种“比上不足、比下有余”的安慰作用。

贱民的来源是复杂的，但总的来看由两大类构成：一部分是非瓦尔纳社会成员，另一部分是原属四瓦尔纳集团，后来被排挤出来的人。

第一类人大多数是居住在雅利安社会圈以外的落后部落。他们有自己的语言和宗教信仰，一直过着以狩猎和采集为主的生活。随着文明程度较高的雅利安社会不断扩张，他们有的被征服，有的则由于狩猎、采集场所变小而不得不进入到极不适宜耕作的地区，一直保持生产上的落后状态和文化上的独立。那些被征服的部落，一部分同化在印度教社会之中，成为瓦尔纳成员，也有相当一部分未被同化，成为贱民。从一定意义上说，印度教社会是有意不

同化他们,因为,为了维持印度教社会,这些部落作为必不可少的提供劳动的阶层,有其存在的意义。瓦尔纳社会要求有人来完成那些被认为"不净"的工作。

第二类来自瓦尔纳社会的分化。这一类在数量上较前一类为少。他们又可进一步划分成两种情况:一种是,由于世代从事"不净"的职业,维持着"不净"的习俗,久而久之,人也被认为"不净"成为不可接触者;另一种是,由于战乱、迁移、违犯种姓法规、杂婚、犯罪等原因离开或被开除种姓集团者。

从历史资料推测,古代贱民集团的种类似乎并不多。乾陀罗等多从事采集、狩猎活动,与雅利安社会很少有直接关系。他们一般都维持着牢固的部落组织,相对独立地生活在村落社会的附近地区。这同现代的情况有很大不同。现代的贱民虽然很多从事非农业职业,但拥有土地和从事农业劳动者也不少。以部落的形式居住在距村较远者(即表列部落)有之,但更多的是以"外种姓"集团的形式分散居住在村落周围。同古代相比,他们的种类似乎更多,同村落社会的关系似乎更密切。因此,我们有理由认为,在长期的历史发展中,贱民经历了一个人数和种类由少到多、职业由单一到多样、居住由集中到分散的发展过程。这一发展过程很可能与下列一些因素有关:

(1)随着农业的发展,可供狩猎和采集的场所越来越小,部落难以维持传统的生计,他们或者从事农耕,或者住在从事农耕的村落周围,为村落农业提供辅助性劳动,如制革、制陶等。另一方面,农业的进一步发展需要较多的劳动力,对于土地所有者来说,村落周围住着一个从事"贱业"的人群,可以在农忙季节和突然需要大量劳动力的时候提供劳动。

(2)随着部落社会内部财富和职业的分化,部落成员间发生阶级分化。一部分人沦为被剥夺阶级。由于印度教的作用,部落的

分化采取了种姓化的路线:被剥夺阶级被视为“不净”,成为不可接触者。

(3)种姓社会的进一步分化和职业的不断增多,使越来越多的人从事新的职业。根据印度教的规定,不从事传统职业的种姓成员是不被承认其种姓资格的。新职业通常被看作是“不净”的。这样就使“贱民”的人数越来越多。这种倾向又因在村落社会中指导人们宗教生活的婆罗门祭司的不断宣传和灌输而得以加强。

(4)统治阶级的提倡和鼓励。村落周围有一个不可接触者阶层的存在,不仅可以为村落社会提供必要的劳动,也可以缓和村落内部的紧张和冲突。当村落内部的阶级矛盾激化时,村落的统治阶层常常把人们的视线引向村外的不可接触者。由于国家和地方政府的官员都是出身瓦尔纳社会,他们也总是利用政治、经济、行政和宗教等手段,有意保护和发展这一制度。

(二)贱民的分布

贱民有许多集团,分布印度各地。下面列举几个人数较多、分布较广的大集团,简要叙述其情况。

旃陀罗(cāndāla),这个名称很早就出现在印度教法典中。现在主要分布在孟加拉地区。1901 年国情普查时人数为 200 万,是西孟加拉邦最大的种姓。该集团社会地位低下,但在所有不可接触者中,地位稍高,被认为是“洁净的不可接触者”。该集团又进一步划分成 8 个互不共餐、互不通婚的亚集团。多数从事农业,少数从事船运,还有木匠和商贩等。在村落社区中,他们不能接受理发匠的服务。婆罗门若为他们服务便会沦为卑微的等级。估计目前人数为 350 万—400 万。

多姆(Dom),与旃陀罗有渊源关系,主要分布在旁遮普地区。

职业有唱歌、乐器演奏、清扫、藤编等。也有人务农和从事手工业。被认为是“不净的不可接触者”。孟加拉地区也有多姆,是从别处移居而来。北方邦的多姆分为两部分,一部分是定居的,职业主要是村中农业雇工、草编工等,报酬甚低;另一部分是过流浪生活的。1901 年国情普查时,在多姆名义下登记的人数超过 85 万,大部分在孟加拉和北方邦。1951 年西孟加拉邦的多姆人为 11 万。

查马尔(Chamār),又称昌巴(Chāmahār),是印度最大的贱民集团,主要分布于北印度和南印度的马德拉斯地区。大多数从事制革业。他们曾是传统村落中的奴仆,在收获季节享受实物报酬。1901 年人数为 1120 万,仅次于婆罗门(1490 万)。北方邦的查马尔最多,约占总数的 52.6%。他们被视为“不净的不可接触者”。

马哈尔(Mahar),主要分布在马哈拉施特拉邦。约占该邦人口的 10%。人数约 400 万。操马拉提语,是德干西部古老的民族之一。据说,“马哈拉施特拉”一词即由“马哈尔·拉施特拉”(马哈尔之地)而来。20 世纪国情普查时,该集团分成 53 个亚集团,传统职业有村看守、清扫夫、搬运动物尸体者、村信使等。被认为是“不净的不可接触者”。近代以来,一部分马哈尔放弃传统职业,从事港口搬运、铁路工、纺织厂和兵工厂工人等。又由于他们没有不食牛肉的限制,一些人成了英国人家庭或社会机构的仆佣。

其他贱民集团还有:

旁遮普地区的朱位(chuhrā)、拉贾斯坦和孟买的班吉·梅塔尔(Bhangi Mehtar)、孟加拉的宾马利(Bhuinmāli)和哈利(Hari)、奥利萨的哈迪(Haddi)、安德拉邦的马拉(Mālā)、泰米尔纳德的帕赖扬(Paraiyan)等。

(三)境　遇

1. 古代

自古以来,贱民的境遇就十分悲惨。《摩奴法典》规定,他们必须住在村外,禁止他们夜间到城市和村落中去,白天进村镇要按国王的命令,用某种标记区别自己。《政事论》中还规定,在建造城市时,应把旃陀罗和异教徒的居住地建在墓地边上。有的法典还规定,他们要穿死人的衣服,用破碗吃饭,戴铁首饰。主要职业有:搬运尸体、执行死刑、看守坟墓、屠宰、清扫、制革、为人办丧事打鼓等。有的法典记载,每日向神献祭之后,要将食物给旃陀罗,但在给与的时候,要像给狗、鸟、虫以食物一样,将食物抛在地上,或盛在容器里,通过其他瓦尔纳成员给与贱民。他们是不被作为人对待的,《摩奴法典》中记载对他们的惩罚有:罚款、流放、割舌、用烧红的刀穿口、往口内和耳内灌沸油、断肢、烙烫、切割阴茎、投火等。

2. 殖民地时期

英国人统治时期,贱民的境遇基本上没有改变。每个村落仍由10—30个种姓构成,其中有几个集团是贱民。他们仍住在村落周围,同种姓印度教徒保持着物理上的隔离。不过,随着传统村落经济结构的变化,从事非传统职业的人多了起来。

自20世纪初开始的每10年一次的国情普查,使人们对贱民情况有了具体的了解。从国情普查时依据的登记标准看,贱民具有以下特征:(1)不可接受洁净的婆罗门种姓的服务;(2)不能到为种姓印度教徒服务的店铺里去;(3)种姓印度教徒认为,同他们接触会被污染;(4)种姓印度教徒不可从他们手中接受食物或水;(5)不可利用道路、渡船、水井、学校等公共设施;(6)不可进入寺院。根据这些特征,1935年政府公布的贱民集团为429个。

在实际生活中,对贱民的歧视非常繁细,涉及的面也很广。例如,1930 年 2 月,马德拉斯省区(今泰米尔纳德邦)的拉姆纳德县的卡兰种姓,对贱民宣布 8 条规定,违者要以暴力惩罚。这 8 条规定是:

(1)不得佩带金银饰品;

(2)男子禁止穿遮盖腰部以上、膝盖以下的衣服;

(3)男子不得穿风衣、衬衣和背心;

(4)不得理发;

(5)在家里不得使用除陶器之外的任何器皿;

(6)女人的衣服不得遮盖上半身;

(7)女人不得用鲜花饰身,不得用番花红膏(用番红花做的化妆品);

(8)男人不得打伞、穿拖鞋。

由于这些规定未得到严格遵守,翌年 6 月,卡兰种姓再次相聚一起,把规定增至 11 条,又增加了:女人运水时只能用陶器、禁止小孩读书识字、禁止占有土地、婚礼时禁止演奏音乐和使用马车等。

据有的调查报告称,19 世纪末,喀拉拉邦的帕赖扬贱民,对人说话时还不敢自称为"我",只能说"你的奴隶"。不敢提"我的子女",只能说"你奴隶的猴子",或"你奴隶的牛仔"。不许说"我要去吃饭",而必须说"你奴隶要去喝水",不敢说自己吃的是"大米",而只能说是"污粥"。说话时必须用手捂嘴,以免把污秽传染给洁净的种姓印度教徒。

英国殖民政府曾颁布过若干旨在否认不可接触实践的法令,如 1850 年英属孟买政府颁布的"革除种姓歧视法",1925 年马德拉斯管区通过法令,宣布所有公共设施向所有人开放等,但这些法令的影响极其有限,实际生活中贱民的地位没有任何变化。

3. 独立以后

独立后的印度政府，在提高贱民地位，保护贱民权益方面做了一些工作。除了制定相关的法令外，政府还通过出版小册子、电影、新闻广播方式，呼吁禁止不可接触制。有时，政府还设立“哈里真[①] 日”、“哈里真周”，资助与贱民的共餐会、文艺演出和演讲会，向废除不可接触实践有成效的村落颁发资金，鼓励种姓印度教徒同贱民通婚等。[②] 中央政府还任命一位负责调查保护“贱民”政策实施状况的官员，每年向政府提出报告。这些做法有一定的效果，但距废除这一制度还很远。

现代印度社会中不可接触制主要不是表现在法律和政治方面，而是实际生活方面。各地区贱民受歧视的情况很不一样。从一些材料来看，在农村地区这个问题仍很严重。许多村落仍不允许贱民从公用水井中汲水、进理发店和餐馆，不许路过高种姓居住区。有的地方甚至荒谬地规定，贱民不得蓄向上翘的胡须，不能在种姓印度教徒面前穿鞋等。印度著名社会学家 I.P. 德赛在 20 世纪 70 年代初对古吉拉特邦 69 个村庄贱民受歧视的状况作了一个调查，为我们了解今日印度不可接触制提供了一个定量的材料（见表 2）。

从这份调查材料，我们可以得出以下几点结论：

（1）即便是在农村，传统的不可接触制也确实衰落了。这种情况作为传统种姓制度衰落的一个重要方面，我们将在本书第七章第一节详细讨论。

（2）在公共场合（表中 5、7、10、11、12、13、14、15 项），不实行这

---

① “哈里真”意为“神之子”，是 M.K. 甘地对贱民的称呼。

② 如，1971 年马哈拉施特拉政府规定，对于新郎为贱民、新娘为种姓印度教徒的婚姻，奖给 300 卢比；对于新郎为种姓印度教徒、新娘为不可接触者的婚姻奖给 200 卢比。但从 1963—1969 年，这样的婚姻仅有 17 对。

表 2　古吉拉特农村对贱民实行不可接触歧视状况调查

实行不可接触的方面	实行（所占%）	不实行（所占%）	模棱两可（所占%）
1. 用水	74	7	19
2. 进神庙	89	8	9
3. 进入住宅	90	10	–
4. 进入商店	82	14	4
5. 在商店中授受物品	60	30	10
6. 支付工资	59	26	15
7. 田间劳动情况下	35	48	17
8. 理发店	94	6	–
9. 制陶工	70	27	3
10. 缝纫店	31	64	5
11. 村社会议的座位安排	47	53	–
12. 学校中的座位安排	2	96	2
13. 邮件传递	17	83	..
14. 向邮局购买邮票	4	96	–
15. 乘坐公共汽车	4	96	

* 上述百分比为所调查的 96 个村庄中各自所占的比重。

资料来源：Desai, I. P., *Untouchablity in Rural Gujarat*, Bombay, 1979, p. 258.

种歧视最明显。这似乎同政府的宣传有关　这也说明，在现代社会人口流动频繁的情况下，实行不可接触制已不太容易。

(3)在涉及宗教和个人生活方面(表中的 1、2、3、8 项)，不可接触歧视仍相当严重。

应当指出，这个调查并未涉及婚姻问题。在这个问题上种姓

规定松弛最小,贱民与其他种姓通婚者极罕见。考虑到这一因素,似乎还应把歧视问题看得更严重一些。

贱民仍遭受歧视和迫害的一个重要表现,是他们目前仍是各种暴力的最大受害者。现代印度虽然已从法律上废除了不可接触制,更谴责对不可接触者施以暴力,但社会习俗仍根深蒂固。特别是在农村,旧的种姓意识禁锢着人们,近年来贱民遭受高种姓和一些富裕的低种姓的暴力有不断增加的趋势。根据20世纪70年代的统计材料,全印度不可接触者受迫害的案件不断上升:1973年为6168起,1974年为8860起,1977年达10879起,1978年和1979年均超过了15000起。这些数字是根据不可接触者正式提出申诉的案件统计的,由于多数人怕打击报复,他们受迫害而不敢提出申诉,因此这些数字远远低于实际发生的案件。另外,大量关于不可接触者受到迫害的个案报道,也使我们有充分理由得出这样一个具有讽刺意义的结论:在制定了一系列旨在保护不可接触者的法律和法令的今天,"被保护者"遭受暴力的情况反而更严重了。

4. 独立后迫害贱民事例

翻阅印度报刊,不断看到贱民被杀害、被烧死的报道。这里仅举几例。

事例一

1968年12月,泰米尔纳德邦坦焦尔地区,一个名叫基尔马尼的村子,发生了一件震动全印度的烧死贱民的惨案。原因是:该村的无地农业雇工(贱民)同高种姓地主发生纠纷,前者要求增加工资,被后者拒绝,无地雇工举行罢工。这激怒了高种姓地主和富农,他们指使200多名武装暴徒,袭击和焚烧贱民住地,后又将43名(一说45名)贱民(其中包括多名妇女、儿童和婴儿)关在一所房子里,放火烧了房子。全部贱民被烧死。事件发生后,政府组织了

调查委员会调查处理此事,但最后,事件的主谋只得到取保释放的处理。①

事件二

时间:1977年7月。

地点:比哈尔邦距巴特那市100公里左右的贝尔奇村。

该村有百余户人家。富有且有势力的种姓集团是古尔米人(属首陀罗),但其人数不到该地总人口的20%,其余全为贱民(该村种姓构成较特别,在大多数印度村落中,贱民与其他种姓人数之比与此比例相反)。这或许就是他们残酷迫害贱民的原因。

事情的起因是:一贱民向一婆罗门地主退佃,引起这个婆罗门地主的恼恨。他是当地一个有势力的政治家,又是古尔米种姓的头人,便仗势将那个贱民驱逐出村子。但村里的贱民同情这个农民,显示了要抵抗种姓印度教徒的势头。在人数上处于劣势的古尔米种姓十分惧怕,在这个婆罗门地主的支持下,策划迫害贱民的活动。一日,几十个武装暴徒乘车来到村里,把11名贱民(其中包括妇女和儿童)拉到地主家门前的广场上,将10个大人砍去手、脚,再投入燃烧着的火堆里。一名小孩被投入火中活活烧死。此事轰动整个印度。当时的总理英迪拉·甘地闻讯后骑大象赶到这里慰问。总统德赛称此次虐杀为"国耻"。②

事例三

喀纳塔克邦的德纳巴里村,距班加罗尔市40公里,人口500余人,其中贱民150人。贱民住在村外,大部分是地主的佃农和无地农工,少数从事搬运工作。英迪拉·甘地上台后,该邦实行土地改革,规定了地主拥有土地的限额,但地主把土地分散在亲属名义

① 孙培均:《觉醒中的印度贱民》,《南亚研究》,1982年第4期。

② 山际素男:《不可触民》,三一书房,1981年,第106—128页。

下，故他们的实力并未受到削弱。有几户贱民在土改中得到少量土地，自己耕种。由于贱民实力有所加强，他们显示出摆脱地主控制的势头。此外，随着到城里做工的青年人增多，贱民的眼界有所开阔，对自己低下的社会地位日益不满，这使高种姓地主十分恼火。一贱民青年对种姓印度教徒不满，在村里宣传贱民解放思想，被村中高种姓地主视为眼中钉，肉中刺。一日，高种姓地主将该青年捆绑毒打，其母听说后来到种姓印度教徒居住区寻找儿子，到村公所时，被一群印度教徒拳打脚踢，昏迷过去。当她醒来时，发现自己衣服被剥光，躺在地主家一间屋子里。儿子被堵着嘴，双手被绑，也在那里。残忍的地主竟要青年当着众人的面与其母性交。青年死命抵抗，暴徒就狠狠打他。后来，当贱民村的人闻讯赶到时，暴徒逃走，那青年已被折磨致死。[①]

事例四

1979 年 9 月，中央邦皮扎拉德普尔县皮哈拉村，贱民集会要求废除债务奴隶制，惹怒了当地的高种姓印度教徒。会后，一批暴徒袭击贱民区，烧毁 26 间棚屋，杀死一名贱民，重伤 7 人。

事例五

北方邦贾辛古尔县查通纳村，贱民多是无地雇工，为高种姓地主干活，报酬极微。贱民要求提高工资，否则便不再为地主服务。贱民的这种反抗行为使高种姓地主十分恼火。1980 年 3 月，一伙种姓印度教徒来到贱民区，放火烧掉 14 所住房，烧死一名怀孕的妇女。[②]

事例六

据 2000 年 6 月 18 日人民日报网络版报道，6 月 17 日凌晨，

---

① 山际素男：《不可触民》，第 70—80 页。

② 山际素男：《不可触民》，第 98 页。

一群身份不明的黑衣歹徒袭击了比哈尔邦的米亚普尔村,将该村的一些村民从睡梦中掀起,并强迫他们在屋子外排成一排,然后对他们开枪扫射,致使22人当场死亡,另有12人送到医院后不治身亡。被打死的村民全部是当地的一个以放牛为生的贱民种姓(亚达夫)。据称这次屠杀是为了报复6月11日该村被杀的11名高种姓成员所为。当地警方已紧急派出了400多名警员维持治安。印度总理瓦杰帕伊对屠杀事件深感震惊,谴责这起屠杀事件。

事例七

据http://www.sina.com.cn 2000年10月15日报道,10月15日,印度再次爆发种姓仇杀事件。在东部比哈尔邦西方地区贾希普村,13日有11名村民遭到身份不明的枪手杀害。当地警方说,当天深夜,一群身份不明的枪手潜入村内,闯进亚达夫家族的一座房屋,肆意开枪扫射,造成11人当即丧生,其中包括妇女和儿童,另外造成2人受伤。警察和保安人员闻讯后立即赶到现场,并在当地部署了两个连的准军事部队。警方认为这是两个种姓之间为土地纠纷而爆发的仇杀事件。比哈尔邦首席部长德维强烈谴责这起仇杀事件,并下令缉捕凶手。

有时,受迫害的贱民也向政府法院和警察申诉,以求用法律手段保护自己。但种姓印度教徒力量太强大,许多法院、政府机关以及传播媒体的办事人员本身也受种姓意识的支配,在审理案件时偏袒印度教徒。有的地方警察和办事人员文化太低,根本不知道政府有保护贱民的法令。另外,法令中对迫害贱民处罚偏轻。例如,1955年制定的《不可接触者犯罪法》第3—7条规定,对迫害贱民者只处以6个月以下的监禁或500卢比以下的罚款,或二者并施"。一个贱民这样诉说道:

我们村里的井干了,必须到一个很远的水塘里汲水。但那里的水极不卫生,政府禁止我们食用,并通知我们到种姓印度教徒的

水井取水。我们害怕他们，不敢白天去取，有 4 名妇女晚上偷偷去汲水，不想被他们发现。第二天一大早，种姓印度教徒来到我们的住区，将那 4 名妇女拖拉到村广场，拳打脚踢，并剥光衣服、剃光了头，用绳拴了四人的脖子，在村里游行示众。我们报告了警察，但警察只对 5 个暴徒各罚款 60 个派沙(约合人民币 0.5—0.6 元)。暴徒们笑嘻嘻地交了钱，完事了。①

应当指出，虐待和迫害贱民并非完全是种姓印度教徒所为。贱民并不是一个划一的集团，它的内部分成相互排斥的集团。贱民集团之间实际也保持着不可接触制，即一部分贱民视另一部分贱民为异端，为“不净”，拒绝同他们接触。他们之间不可接触制的严格程度，并不比他们同种姓印度教徒之间为轻。很多迫害贱民的事件，是贱民自己所为。随着近代以来新的机会的增多，贱民内部分化加剧，嫉妒以及利益、地位之争比以往任何时候都激烈。一部分贱民在反抗种姓印度教徒迫害的同时，也对另一些贱民进行残酷迫害。据印度报载，“在比哈尔邦人民党政权下对哈里真犯下的 12 次大暴行中，有 8 次是这些落后种姓干的”②。

第二节
个案分析：北印度村落中的不可接触制

1965 年，印度社会福利部组成了一个表列种姓的不可接触制、经济和教育发展委员会(Commitee on Untouchability、Economic and Eductional Development of Scheduled Castes)，对印度各邦进行不可接触制度的调查。1969 年，该委员会提出调查报告。

① 山际素男：《不可触民》，第 97—98 页。

② 杨瑞林：《印度种姓今昔》，《南亚研究》，1982 年第 1 期。

根据这份报告,M. K. 潘迪教授写了《印度农村的社会生活》(Social Life in Rural India, Calcutta, 1977)。该委员会的一个调查小组,在北方邦的犍普尔地区选择四个村子为调查对象,同不可接触者(又称哈里真)以及其他种姓进行了广泛的接触和谈话。这四个村子是:莫达尔(Moldhar)、普贾尔地(Pujaldi)、班各西尔(Bangsil)和温塔尔(Ontar)。从他们的调查中,我们可以了解现代印度村落中不可接触制度的一些情况。

(一)不可接触实践及其原因

这几个村子里的高种姓是婆罗门和拉其普特。他们把另一些集团看作是"不可接触的"。这些集团有"拜基(吹鼓手)、劳哈尔(铁匠)、科利(织工)、米斯特利(木匠)、柏达尔(舞者)、查马尔(皮匠)、兰伽达(篮筐编织匠)。这些人之所以成为不可接触者,似乎主要有两个原因:

(1)从事的职业。这些职业大都是被种姓印度教徒视作"不净"或亵渎神明的。例如,查马尔,他们的职业总跟死牛打交道。而牛被认为具有神性。他们剥牛皮鞣革,被认为是"不净"。

(2)对"业报"的信仰。大多数不可接触者认为,他们是在偿还他们祖先的罪恶。由于他们的祖先或他们自己前生的罪孽,使他们失去了"解脱"的资格,成为不可接触者。

可见,这两个原因都同印度教信仰有关。许多人向调查者说:"先生,我们出身高种姓,这种恩惠是我们前生行"善"(vertue)的结果。我们现在已经接近"解脱(mukti),假若我们同不可触者接触,我们将从被拯救的道路上滑跌下来,死后成为一个污秽者。"换句话说,对他们来说,同不可接触者进行社会的和肉体的接触,是一种罪恶。莫达尔村的一个高种姓成员说,由于洁净的原因,他不能

同不可接触者接触。

这种信仰,不断为婆罗门和其他高种姓所加强。高种姓在社区生活中居优势地位,他们希望维持这种地位,便造出了不可接触理论。使不可接触制能长期维持下去的,是千百年的传统。在乡村中,传统实在是一种可怕的力量,人们很难冲破传统的束缚。从调查的情况看,大部分人是按照他们祖先的传统办事的。例如,当调查者劝人们不要实行不可接触制时,他们这样回答:"难道我比我的父亲和爷爷懂得还多吗?"

这种因袭传统的态度,既适用于种姓印度教徒,也适用于不可接触者。这是不可接触制难以彻底铲除的最大原因。

不可接触制从一个不可接触者生下之日起就影响了他和他的家庭生活。与婆罗门和拉其普特的男孩子出生不同,在大多数哈里真家庭中,男孩子的出生不是令人高兴的事。一个哈里真男婴降生,妇女们通常啼哭不止,她们在为婴儿苦难的命运而悲痛。为了婴儿的幸福,人们向神祈祷,希望他早日死去并再生为一个苏瓦尔纳(当地一高种姓名称)。

但是,令人惊奇的是,在这个婴儿的童年时代,并不像人们想象的那样受到他低下出身的严格限制。在学校和家里,哈里真的孩子同婆罗门的孩子在一起玩耍,他们还经常在一起学习。在这几个村子里,调查者没有发现一个哈里真孩子被拒绝进婆罗门家门。

然而,哈里真儿童能进苏瓦尔纳的院子而不能进他们的屋子。这一原则也同样适用于成年人。在吃、喝方面,儿童们不能在一起。在宗教节日和结婚仪式等重要时刻,无论是哈里真儿童还是哈里真成年人,都被禁止参加。

很难说哈里真的孩子什么时候被认为是不可接触者,什么时候不被认为是不可接触者。

在莫达尔村的日常生活中,不可接触制并不那么明显。一个哈里真从早到晚,很难看出同其他村民有什么不同。清晨,他同其他村民使用同一块牧场,从同一源头汲水,从同一个小卖部里买东西。乍一看,这种制度似乎徒有其表。几天以后,调查者发现,当一个苏瓦尔纳在水塘边上时,哈里真不能去那里。但他们也发现,哈里真从未在什么地方被其他种姓驱赶过。

但是,在社会交往和宗教方面,不可接触制是十分明显的。在进行调查的日子里,莫达尔、普贾尔地和班各西尔三个村子举行了一个祭祀蛇神的仪式。他们共同准备了一个宴会。仪式进行了3天。仪式期间,哈里真不得进入距仪式帐篷30步以内的地方。仪式在人们的高声吟唱中结束,惟有哈里真不能吟唱。当调查者询问祭司,为什么哈里真不能吟唱时,回答是:"先生,他们什么也不懂。不管怎么说,他们知道什么呢?"当调查者以同样的问题询问哈里真时,他们回答说:"先生,那唱诗的最后几段我们都知道,但我们不敢唱。我们唱诗将使蛇神恼怒,而且,作为对我们的惩罚,我们来世还将转生为不可接触者。"

村民们并不每天到庙宇去,也不定期过礼拜日,所以,很难说在不举行仪式的日子里哈里真是否被禁止入庙。苏瓦尔纳说,哈里真是可以进庙的,但有一件事情说明事实并非如此。有一次,调查人员试图让一个哈里真到德奥萨里的庙里去,但被他拒绝了。调查者没有再坚持让他去,因为这在村民中引起了愤怒。甚至哈里真也对此不满。"你们呆几天就走了,我们怎么办?"

在祭祀蛇神的仪式上,进餐完全是隔开进行的。苏瓦尔纳在村广场上用金属碟子吃东西,而哈里真在远离人群的地方用树叶和自己的碟子吃,他们洗碟子和扔掉树叶,必须在一段距离之外。平时,严格禁止不可接触者同其他种姓在一起吃饭。

还有一条很严格的规定,即在高种姓结婚的时候,不可接触者

不能在场。吹鼓手(不可接触者)可以参加婚礼,但是他们只能在一个规定的围场内活动。一个有趣的现象是,新娘是由4个哈里真护送到车子上去的,但他们必须把脸避开,不得看新娘。这种规定也同样适用于哈里真结婚的场合。苏瓦尔纳可以参加哈里真的婚礼。但不能呆得太久。哈里真同其他种姓的通婚是绝对禁止的。

房屋的类型也反映了不可接触实践。哈里真的房子较低矮,并同村落保持一段距离。

甚至在"死"的问题上,也有很大的区别:哈里真同苏瓦尔纳的火化场是分隔开的,哈里真不能接近苏瓦尔纳的火化场,因为这会引起后者灵魂的痛苦,并可能影响他们的灵魂升天。

除了这些实践,还有其他一些习惯。如,早晨看到一个哈里真,被认为是不吉利的。所以,哈里真早晨去沐浴必须蒙面等等。

(二)不可接触者的心理

同以前相比,这些村落里的不可接触制已有所松弛。这主要是因为:

(1)现在,村落内各种姓集团间的交往,以及村落与外部的交往增多了,不可接触制带来许多不便。

(2)贱民觉醒了,他们已开始认识到对他们的歧视不公平。

不过,在人们的意识和心理上,这一制度的影响仍是巨大的。以前,村评议会开会,贱民同其他种姓是分开坐的,现在能坐到一起了,不过,身体仍要保持一定的距离。老年人似乎比年轻人更严格些。有的老苏瓦尔纳仍劝贱民穿白衣服,以示其地位低下。

这些村里的贱民,大都没受过什么教育。他们深深受印度教"业报"思想的束缚,相信他们目前的悲惨处境是他们作恶所致。

他们惯于对生活逆来顺受。他们没有认识到,实行不可接触制是违法的。法律在村落中不起什么作用。这是因为:

⑴所有的重要官职都掌握在婆罗门和拉其普特种姓手中,他们不愿意消除这一制度。一般来说,这些人对法律是了解的,他们知道实行不可接触制是违法行为,但他们仍默认这种行为。

⑵村落分散,距县城遥远。村民与政府官员接触不多。一个村落仍基本上是一个封闭的小社会,故影响了法律的实施。

由于这些原因,在过去几年里,这几个村子没有一起有关不可接触制的案件登记。这一方面是由于当地的政府官员对此事持冷淡态度,另一方面,也因为贱民拒绝起诉。这同整个印度的状况相一致:由于各级官员(多出身种姓印度教徒)冷淡、官僚主义甚至有意阻挠,又由于惧怕报复,许多贱民即便被迫害也不敢起诉。

这些村子的官职,都为高种姓占据。下面是该地区的官员与种姓构成。

官　职	种姓
1.区发展官	婆罗门
2.森林看守	婆罗门
3.税收官(patwari)	婆罗门
4.四个农业发展官	婆罗门
5.乡村工业发展官	斯里瓦斯塔瓦
6.村工作员	婆罗门
7.村长	婆罗门

调查人员同该区发展官的谈话,反映了高种姓对不可接触制的态度。这个发展官是一个瑙提雅尔婆罗门,对不可接触者极为蔑视和反感。他认为,不可接触制在急剧衰落,这是一个很坏的变化。他指出,连贱民都能在政府里任职,这将使国家变糟。他的观点反映了这个地区大小官员们的一般态度。

另一个有趣的现象是，在这些村子里的不可接触者中，也存在着等级制度。不可接触者的等级制度，像不可接触者同婆罗门、拉其普特之间那样明显。不可接触者集团中等级制度是按如下次序排列的：1.拜基、2.科利、3.柏达尔、4.米斯特利、5.劳哈尔、6.兰伽达、7.查马尔。

调查小组还调查了不可接触者集团中的通婚和共食情况，调查结果如下：

拜基——科利	可以通婚和共食
米斯特利——劳哈尔	可以通婚和共食
兰伽达——查马尔	可以通婚和共食
柏达尔	不同本集团以外的人通婚和共食

在拜基和科利两个集团中，还流行着避免身体接触之类的习惯。这两个种姓在其他亚种姓接触他们之后，便沐浴全身。

不可接触者之间的分裂，使他们没有力量对付其他种姓和旧的社会秩序的挑战。婆罗门种姓说，如果在不可接触者之中还实行不可接触的话，那么，就不可能指望高种姓放弃不可接触实践。

更为严重的是，社会和宗教上的不可接触实践，已形成一种心理因素。贱民们认为他们低下的命运是命中注定的。他们自己都有一种十分严重的自卑心理。他们的言谈举止，谦卑恭顺，“奴性十足”。因此，不可接触实践不仅为种姓印度教徒所提倡、实行，也为贱民自己所接受。他们宁愿接受目前的处境，而把地位的改变留给来世。从他们的身上，我们看到，印度教如何把人这个“自然界的主宰”变成了奴隶。

解决不可接触制，转变这一制度的受害者的态度和信仰十分重要。调查者认为，应该教育不可接触者，使他们懂得，这一制度不是神意安排的，而是人创造出来的。还应该教育高种姓，在一个

文明社会里,所有的人都是平等的,实行不可接触制度是一种罪恶。事实上,高种姓都懂得这一点。他们实践这一制度,并非由于不懂平等的道理或者什么愚蠢的信仰,而是由于他们希望保持对所有不可接触者的统治地位。

经济上的贫困和政治上的受压迫,加强了不可接触者的困境。因此,提高他们的经济地位和让他们参加政治活动,也是逐渐解决这一问题的办法。但是,这些办法只能减少不可接触制度的影响,而不能从根本上消除这一制度。消除这一制度的关键,是要改变不可接触者的心理和态度。

(三)不可接触者的态度:同一个不可接触者的谈话

为了进一步了解不可接触者的心理状态和对不可接触制度的态度,调查人员同不可接触者进行了面对面的谈话。他们选择了一名叫伽利鲍的哈里真为谈话对象,因为他比较机灵,而不像其他不可接触者那样,害怕见陌生人。伽利鲍受过一点教育,上过小学五年级。他愿意回答调查小组提出的问题,下面是谈话内容:

1. 你叫什么名字:

——伽利鲍。

2. 你的种姓和亚种姓是什么?

——分别为:哈里真和兰伽达。

3. 你的职业是什么——主要职业和辅助性职业。

——务农(拥有二分之一英亩的土地)和篮筐编织。

4. 你知道你是一个不可接触者吗?

——知道。

5. 怎么知道的?

——从人们的态度上和从我父母那里知道的。在我们这个社会里,我们的出身就是这样(他对调査人员在这个问题上的无知表示蔑视)。

6. 你知道你为什么是一个不可接触者吗?

——不知道,先生。一定是由于我的祖先犯了什么罪,或者由于我的前生作了什么恶。

7. 你是否曾经不把自己作为一个不可接触者来看待呢?

——没有过。

8. 你不认为自己的地位是下贱的吗?

——认为是下贱的。

9. 你为什么不反抗这一制度呢?

——怎么可能呢? 先生。我依靠苏瓦尔纳生活。为了活着,我必须接受现实。

10. 你是否知道,不可接触制是违犯法律的?

——不知道,先生。无论如何,这里有什么法律? 这里有种姓的法律,有钱的法律。波特瓦利(掌管政府税收的村官员)是一名婆罗门。森林看守和区发展官(BDO)也是婆罗门。我的债权人是一名拉其普特。请您告诉我,有谁肯听我们穷哈里真的呢?

11. 你们村是苏瓦尔纳多,还是哈里真多?

——苏尔瓦纳远远超过我们(比例约为 4:1)。

12. 假如你们占了多数,你认为这会对你有所帮助吗?

——在日常生活方面也许可以。但是,我所在的社团胆子太小,而且不团结。我很苦恼,只有神才能帮助我们。

13. 你认为,经济上的独立可帮助你们吗?

——是的,先生。但是,我们怎么能做到这一点呢? 经济上的

独立自然会给我们带来信心，但我们仍然是不可接触者。

——在帕提那边的奥塔苏，有一个哈里真放债人，他有钱，有枪，有打手。但是，你不会想到，索伦德·杜塔（莫达尔村村长）要同他吃饭，还向他借钱。我们需要的是一个社会变革。

14．你难道不觉得，这个放债人的孩子们将比你们面临的问题少些吗？

——那当然，先生。

15．如果一个哈里真可以发迹，你是否认为你们所有的人都可发迹？——如果你们尝试干的话。

——一个人不能组成一个社团（他在回答这个问题时，耸耸肩膀）。

16．如果我说你们命该如此，你们会有什么看法？——你们喝酒，不工作，不考虑未来。

——你也会同样，先生，假若你的明天也像我们的话。

17．你多大年纪了？

——44 岁。

18．自你孩提时起，注意到不可接触制度的社会变化吗？

——是的，先生，它正在衰落。但是，这不是由于社会变化，而是由于需要。在旱季，苏瓦尔纳需要水，所以他不得不请我帮忙。我从河里为他取水。在另外一些条件下，他不会接受我用手提来的水。

19．你们村不可接触的实践有那些？

——我们不能同他们居住在一起。我们不能进他们的房屋。不能用水塘里的水。规定我们只能在溪流的下游洗澡。我们必须在远离他们洗衣服的地方焚烧尸体。我们不能进庙宇，不能穿鞋。

20. 你们在村评议会中有两名成员，对吗？

——对的，先生。

21. 他们同其他成员坐在一起吗？

——坐在一起。

22. 你可知道，婆罗门庙宇已向所有人开放了吗？

——不知道，先生。但这同我们有什么关系呢？我们甚至连我们自己的蛇神庙都不能进。

23. 你相信神吗？

——相信，先生。

24. 你是否认为，因为你是一个哈里真，神就不那么爱你吗？

——不，神爱我们每一个人。

25. 那么，他为什么使你成了一个不可接触者呢？

——这是“业报”，因为我的前生作了恶。

26. 你能想出摆脱你目前处境的办法吗？

——不能，先生。

27. 如果我给你足够的钱和财产，你打算干什么呢？

——我将改变我的名字，然后搬到别的村子去住。

28. 你将选择什么种姓？

——拉其普特，先生，——乔罕(chauhan，当地拉其普特一个亚种姓)

29. 为什么不选择婆罗门？

——他们对他们的宗谱了解得非常清楚，因此他们会侮辱我。

30. 你愿意实践不可接触制度吗？

——我被迫这样做。只有这样我才能生存。

31. 你的孩子上学了吗？

——有一个孩子上学了。

32. 他遇到什么麻烦了吗？

——没有。

33. 教师是什么种姓?

——婆罗门。

34. 你的孩子同其他种姓的孩子在一起玩耍吗?

——是的,但几乎全是在学校。

35. 婆罗门种姓是不是教育他们的孩子不要同哈里真孩子玩耍?

——不。

36. 你认为这些孩子会同你的孩子成为朋友吗?

——是的。我从孩子时代起,就有婆罗门朋友。

37. 你进他们的房子吗? 同他们一起吃饭吗?

——不。

38. 为什么?

——为了保持我们的友谊。我们清楚地了解我们的界线。

39. 那么,你怎样改变不可接触制呢?

——神创造了它,只有神才能改变它。

40. 你知道,在我们的圣典中,没有一处关于不可接触制的记载。不是神创造了它。

——神可能没有创造它,但至少,神希望我们存在。

(四)同一个婆罗门的谈话

犍普尔地区的发展官是一个婆罗门,下面是调查人员同他的谈话。

1. 你叫什么名字?

——××××

2. 你的种姓和亚种姓是什么?

——婆罗门和瑙提雅尔。

3. 你干什么职业?

——犍普尔的"地区发展官"。

4. 你当区发展官多久了?

——大约两年了。

5. 你结婚了吗? 如果结婚了,你的妻子是什么种姓?

——已经结婚了。我的妻子也是一个婆罗门。

6. 你赞成种姓间通婚吗?

——决不赞成。

7. 你的家在这里吗?

——不在。我的家在特哈里。

8. 谁为你做饭?

——一个婆罗门厨师。

9. 如果你的厨师是一个非婆罗门,你会介意吗?

——会的。我认为,吃的食品只能由一个婆罗门来做。

10. 顺便问一下:你的种姓出身在你的工作中引起麻烦了吗?

——是的,有许多非婆罗门反对我。

11. 为什么?

——我想他们是妒嫉。

12. 我们听到许多关于不可接触制度的事。这一制度在你所在的地区实行吗?

——实行。不过,正在衰落。

13. 为什么说正在衰落?

——我曾在一些村子里住过,我发现这一制度并不那么严格。例如,哈里真可以进婆罗门的家。

14. 你是否认为,通过教育哈里真,将有助于我们铲除不可接触制度?

——我不那么认为。根据我的看法,哈里真满意他们目前的状况。

15. 他们认识到不可接触是一种犯法行为吗?

——没有。

16. 在你任职期间,有没有发生过这方面的案件?

——没有。而且我怀疑将来会有。

17. 为什么这么说?

——当你参观了几个村子之后就会知道,他们自己已经发展了这一制度。此外,不可接触者们已将他们目前的处境作为“业报”的结果接受下来了。

18. 我们发现,你的职员大部分是婆罗门,这是为什么?

——因为他们应该占据这些职位。一个地位高而且负责任的职务,不能由一个哈里真担任,他们不配担任。无论如何,很难找到一个受过教育的哈里真。

19. 你认为,一个受过教育的哈里真,会变得好一些吗?

——不会。你不可能通过教育来改变他们的教养。依我看,不可接触者当了一个国家的部长,这个国家就不会有什么进步。

20. 你难道不认为,在一个文明社会中,实行不可接触制度是一种错误吗?

——社会对它无可奈何,这是神的意志。

21. 神在什么地方说过应该实行不可接触制?

——在我们所有的圣典中。讲不可接触制的圣典不只一部。

22. 你曾经在修道院中受过教育,你知道,政府把实行不可接触制列为犯法行为。你是政府的一个成员,如果让你评论这一制度,你应该怎么办?

——政府必须制定一些非强制性的法律。你想像得到吗?先

生,连一个著名人士也去从一个不可接触者手中接水喝。

23. 你认为应该怎么办?

——他们应该保持他们的原状。捧不可接触者为名流,已成为这个国家的一种时髦。

第四章 贱民解放运动

从前面的分析可知，贱民是种姓体制下受歧视、受迫害最甚者。他们处在种姓金字塔的最底层，处境极悲惨。无疑，自贱民制存在之日起，就有贱民反歧视、反迫害的斗争。不过，受印度教思想的束缚，千百年来，他们对自己的处境更多的是逆来顺受。即便有反抗斗争，也由于贱民内部划分为许多互不来往的集团，难以团结起来，斗争是零散和无组织的，没有太大的社会意义。近代以来，尤其是进入20世纪以来，情况有了变化。贱民中开始出现有组织、有领导、大规模的反抗斗争。这种斗争一直延续到今天。贱民反歧视、反迫害、争取解放的斗争，是当代印度社会的一个重要组成部分，也是我们了解种姓制度的一个重要方面。

第一节
贱民解放运动的兴起与发展

(一)贱民解放运动的历史背景

较大规模的贱民解放运动的展开，始于20世纪初期。这主要同下述几个因素有关。

1．英国人的殖民政策

总的来说，英国殖民主义者在对待种姓、宗教等问题上，基本

上采取了维持传统的做法。例如，在近代历史上几次有名的贱民进寺庙的斗争中，殖民政府基本上承认婆罗门和寺庙方面的主张，并常常承认宗教、种姓不平等的合法性。但在公共生活方面，殖民统治者根据资产阶级的“法律面前人人平等”的原则，对印度教社会中某些传统的歧视贱民的习俗给以某种干预。以教育为例，按印度教规定，贱民无受教育之权利。19世纪后半叶起，许多贱民表示了对教育的关心，但遭到种姓印度教徒的激烈反对。著名的1856年马哈尔少年诉讼案，清楚地反映了英国人政策的倾向。这一案件发生在孟买管区南部达尔瓦地区。一贱民(马哈尔)少年想入一公立学校遭拒绝，其家长向政府申诉。孟买政府一方面承认少年方面的要求有道理，同时又担心，贱民入学校会引起社会骚乱，故将申诉驳回。后来，这一案件由当时东印度公司最高决策机关董事会裁决。董事会做出决定：公立学校原则上应向包括贱民在内的所有印度人开放。但这一决定遭到印度教徒的强烈反对，各地出现了迫害贱民儿童及家长的事件。为了平息事态，殖民政府不得不采取折衷的办法，即为贱民另外建立学校。在不可接触制特别严格的南印度，这类学校很多。尽管这类学校条件简陋，规模小，但毕竟为那些历来被排斥在学校门外的贱民子弟提供了接受初等教育的机会。更重要的是，它对极严格的不可接触歧视提出了挑战，殖民政府实行的“教派选举法”(详后)，为贱民在中央和地方政府中保留一定的席位，这刺激了贱民参政的意识。进入30年代，殖民政府又进一步采取了保护贱民政治权利的政策，将所有不可接触者全部列出(故又称“表列种姓”)，给以保护。这种做法自然有其维护殖民统治的险恶用心：将基于宗教、种姓的集团分裂合法化、固定化，借以削弱日益发展的反帝运动。但这些做法确实在一定程度上为贱民改善其地位开辟了道路，激发了贱民反迫害的愿望。

2．知识分子改革运动的影响

随着西方殖民主义统治的确立，印度社会出现了一个受过西方式教育、受西方价值观影响的知识分子阶层。这些人接受了西方“人道主义”、“自由主义”以及“平等、博爱”思想，开始用批判的眼光审视种姓制度和印度教社会，出现了改革传统社会制度的动向。罗姆·摩罕·罗易是这一动向的早期代表。他于1928年建立“梵社”，抨击种姓制度，大声疾呼禁止“萨提”（sōti）（寡妇殉葬）、童婚等陋习。从这些主张和行动中引申出否定不可接触制思想是很自然的。不过，早期知识分子的改革活动，主要是争取寡妇改嫁、提高结婚年龄以及子女教育等家庭制度的改革，对于不可接触制几乎没有涉及。罗易虽批判种姓隔离，可他自己在社交、生活起居等方面，仍严格遵守着婆罗门种姓的规定，佩带再生族才能带的圣线。到了19世纪中叶，在主张社会改革的知识分子中，出现了抨击不可接触制的人。如“圣社”的创始人达耶难陀·萨拉斯瓦蒂（Dayōnand Sarasvati，1824—1883）宣布，按出身划分为种性不符合吠陀思想，吠陀经典中根本没有讲到不可接触制。他谴责对低种姓尤其是不可接触者的虐待，提出所有人都有研究吠陀的权利。另一位出身于马哈拉施特拉的社会改革家贾蒂巴·普勒，于1852年在浦那城为贱民开设了第一所学校，并于1868年将自己门前的蓄水池向贱民开放。一些较开明的土邦王公，也对贱民表示同情和关心，资助贱民运动领袖安培德卡尔留学的巴罗达土邦王公沙雅吉拉奥·格克瓦德就是其中的代表。尽管这些人的作用很有限，但他们的言行和发起的运动，促进了贱民的觉醒。

3．贱民自身的觉醒

随着商品经济的发展，传统的村落社会结构开始解体，贱民到外做工的人多了起来。他们活动的范围扩大了，眼界开阔了，因而开始对自己低下的社会地位不满。到19世纪后半期，以居住在城

市的贱民为中心，出现了要求提高其地位的运动。印度最大的贱民集团之一、住在马哈拉施特拉地区的马哈尔的觉醒，就是一个例证。19世纪末和20世纪初，许多马哈尔从传统的村落社会中脱离出来，进城当了工人或到政府雇佣军中服役。他们建立自己的组织，发行报纸，出版书籍，为维护自己的权益大声疾呼。领导人物有亚格乌卡尔（曾在英军中任会计）、班索迪、坎普列等。1892年，孟买管区军队被取消，同时政府决定不再录用马哈尔出身的军人。此事引起广大马哈尔人的不满。他们发起请愿运动，陈述他们过去的战功，要求政府继续录用他们。这类运动也以不同的形式和内容发生在其他地方。到了20世纪初，贱民争取改善地位的运动更加广泛，出现了贱民作为一支独立的政治力量的可能性。领导印度民族解放运动的政党——印度国大党（其成员主要是婆罗门和种姓印度教徒），也不得不正视他们的要求，认真考虑贱民和不可接触制问题。在1917年例会上，国大党把废除不可接触制写进了党纲。20世纪二三十年代，贱民解放运动达到高潮。在贱民以及许多社会改革家、慈善团体、宗教团体的压力下，各地的道路、水井、池塘甚至寺庙，纷纷向贱民开放，贱民的政治权利也有所扩大。

（二）贱民争取改善地位的斗争

当代印度贱民要求改善地位的斗争，主要表现在下述三个方面。

第一，反对不可接触制。前面已经指出，不可接触制是种姓隔离的极端形式。即便是在法律上已经废除了这一制度的今天，在大部分农村地区，他们仍同过去一样，不得在公共水井中汲水，不得进村神庙，不能在村内的理发店理发等。甚至在像新德里那样

的大都市，不可接触制也并未完全绝迹：不可接触者居住一定的区域，从事又脏又累的工种。有的工厂里，他们被隔在一个单独的地方吃饭，使用自来水管只能在别人用完之后。在都市生活中，一个高种姓印度教徒是不愿同一个不可接触者握手、来往的，除非不知道后者的身份。有组织、大规模的贱民反对不可接触实践的斗争始于20世纪20年代。历史上有两个较著名的反歧视事件，一个是"马哈德水塘事件"，另一个是"纳西克寺院事件"。马哈德是一小城镇名，位于孟买南部。在该城高种姓居住区附近有一池塘，按照习惯，贱民不得使用池塘里的水。1924年，孟买管区政府宣布，所有水塘应向贱民开放，但种姓印度教徒仍拒绝贱民使用。为了抗议这种违法行为和要求废除贱民制，1927年3月19和20两日，以贱民领袖安培德卡尔为首，在马哈德镇举行了盛大抗议集会，参加者达一万人。会后，贱民向水塘行进，取水塘里的水用。早已有准备的高种姓教徒手持棍棒袭击了贱民队伍。为了净化水塘里的水，种姓印度教徒请婆罗门祭司祈祷、向水塘撒牛粪、牛尿和牛奶。

这一举动更激起了贱民们的愤怒，斗争日趋激烈。安培德卡尔在集会上猛烈抨击种姓印度教社会，称印度教徒尊为圣典的《摩奴法典》为种姓差别的元凶，并当众付之一炬。后来，此事件由孟买法院审理，斗争转到了法庭。1937年孟买高等法院裁决贱民方面胜诉。"马哈德事件"作为近代贱民觉醒的标志受到人们的重视。

纳西克在孟买东北150公里处。这里有许多沐浴场、寺院、石窟，是著名的印度教圣地。1930年3月2日，在安培德卡尔的领导下，约有1.5万名贱民聚集在纳西克，要求祭祀罗摩神的卡拉拉姆寺院对贱民开放。寺院方面不理睬贱民的要求，贱民们连续几日进行集会、游行。安培德卡尔多次同寺方进行交涉，仍无效果，

贱民同印度教徒发生了严重冲突。斗争一直持续到1935年。

在当代印度，贱民反歧视、反迫害的斗争仍持续不断。印度报刊常有贱民因对受歧视的地位不满而遭受暴力的报道。这一点已经在第三章中作了论述。从我们列举的事例中可见当代贱民反歧视、反迫害之一斑。

第二，反对经济剥削和压迫。今日印度农村，贱民极端贫穷的状况仍无太大的改变。许多人不得不作为农业雇工或分成制农民受尽地主富农的剥削。但和以往不同的是，他们对这种状况的不满增加了。过去逆来顺受，虽被压榨不敢声言的贱民，现在许多人敢同他们的高种姓雇主讨价还价，甚至敢违抗他们的命令了。这引起了高种姓印度教徒的仇恨。大量的暴力案件属于这一类。例如，1968年12月，泰米尔纳杜邦基尔马尼村因无地雇工要求增加工资举行罢工，43名贱民被活活烧死；1977年7月，比哈尔邦贝尔奇村的11名贱民因土地问题与高种姓发生纠纷而被烧死；1980年3月，北方邦贾辛古尔皮查通纳村，因贱民不愿按规定的工资到高种姓家干活，14户贱民的房屋被焚烧，一名贱民妇女被烧死，等等。

第三，争取在政府和公职机构中为自己保留更多的位置。由于贱民在经济、社会地位、受教育程度各方面都较印度教徒落后，无法同后者竞争，所以早在英国人统治时期，贱民便提出了在政府和公职机构中保留名额的要求。独立后印度宪法规定，中央和邦议会的议席，必须为表列种姓（贱民）和表列部落保留一定数额。一些法令在就业、受教育等方面也作了同样的规定。例如，西孟加拉邦规定，大学不为贱民保留名额为违法。但这种做法引起高种姓印度教徒的极大不满，为此经常发生暴力冲突。例如，1980年底至1981年初，古吉拉特邦阿默达巴德市邦立医科大学的学生，抗议在研究生部为贱民保留名额。随后，抗议演变成遍及整个古

吉拉特邦的种姓暴力冲突。在这次持续105天的"种姓斗争"中,有42人丧生,财产损失无数。再如,1990年8月7日,印政府宣布实施"曼达尔方案",为低种姓在政府和公营企业中保留27%的职位,从而引发了全印各城市中受高等教育的高种姓的青年的普遍反对。据报道,从9月到10月,有40名学生自杀(包括自焚)和被杀。这场被称为"种姓战争"的暴乱还在发展之中。①

第二节
贱民运动的领袖安培德卡尔

贱民解放运动的扩大和发展,是同印度著名的社会活动家,贱民运动的领袖安培德卡尔(Bhimrao Ramji Ambedkar)联系在一起的。提到贱民解放运动不能不提到安培德卡尔。提到现代印度的伟大人物,人们通常会想到圣雄·甘地和贾拉瓦哈尔·尼赫鲁。但在印度,你若问广大贱民谁是印度伟人,他们首推安培德卡尔。他们称安培德卡尔是继佛陀之后的最伟大的思想家,而认为甘地和尼赫鲁只是印度教徒的领袖。的确,安培德卡尔在领导和组织印度贱民运动上做出了杰出的贡献,他的关于种姓制度、印度教以及社会改革的思想,确有许多独到之处。

(一)生　平

1881年4月14日,安培德卡尔出生在中印度一个叫穆霍(今属中央邦)的小镇上。父母属于马哈拉施特拉地区最大的贱民集团马哈尔。

---

① 孙培均:《90年代印度的政治和经济》,《南亚研究》,1991年第1期。

少年时代的安培德卡尔就遭受种姓印度教徒的歧视。在学校里他只能坐在教室的角落里，教师不愿触摸他的作业本，也不向他提问题。少年受辱的经历使他终生难忘。在他后来领导贱民运动时，常常以自己的亲身经历来鼓动和组织贱民。

1907 年，16 岁的安培德卡尔大学考试合格。1912 年大学毕业，由于成绩优异，得到当时开明的巴罗达土邦王公的资助，到美国哥伦比亚大学留学。由于奖学金中断，他于 1917 年辍学回国。根据出国前的合同，他必须为巴罗达土邦服务一个时期。他在土邦军队里做秘书工作。尽管王公很器重他，但在日常生活中仍受各种歧视：印度教徒同事和佣人都不敢同他接近，怕被污染；他栖身的小客店老板知道他是贱民后，把他撵出客店。他放弃了继续为巴罗达土邦供职的打算，筹措资金，于 1920 年 3 月再赴英国完成他未竟的学业。1922 年获伦敦大学博士学位，并获得英国律师协会授予的律师资格。1923 年回国，先后在孟买高等法院、孟加拉法律学院任律师和教授。在法庭上，他为维护贱民的利益慷慨陈词，法庭之外，积极组织领导改善贱民地位、反对虐待和迫害贱民的斗争，这使他在贱民中的威信越来越高。1926 年成为孟买省立法院两名指定议员之一。1931 年 9 月，安培德卡尔作为贱民的代表，参加了伦敦召开的英、印第二次圆桌会议。会上，他力陈贱民是一个与一般印度教徒不同、受歧视的社会集团，印度应当按教派选举并为贱民保留议席。

在 1937 年的省立法议会选举中，安培德卡尔领导下的“独立劳动党”获得了孟买省 15 名保留议席中的 11 名，成了在野第二大党。第二世界大战爆发后，安培德卡尔对英国人持合作态度，积极倡议孟买省政府组织由贱民马哈尔组成的战斗部队，并取得成功。1942 年 7 月，安培德卡尔在那格浦尔举行了有 7 万人参加的全印不可接触者大会，再次声称贱民是独立的政治集团，并成立新党

"全印表列种姓联合会"。同年,成为中央政府内阁一员,担任劳务部长。在此期间,他致力于印度各项劳动关系的立法工作,并巡视各地情况,为争取贱民在官职方面得到优待(为他们保留一定名额)做了大量工作。印度独立后,安培德卡尔任首任法务部长,并负责起草印度宪法,被称为"现代摩奴"、"印度宪法之父"。1954年,竞选下院议员失败,退出中央政界。1955年组织代表包括表列种姓和表列部落在内的所有被剥夺阶级的政党"共和党",此时健康情况开始恶化。1956年12月4日病逝于新德里,享年65岁。

(二)社会思想:与甘地的对立

安培德卡尔在领导贱民运动的过程中,多次演讲,并写了多篇文章和小册子,来阐述他的思想观点。他一生著有《国大党和甘地为不可接触者做了些什么》(1945)、《谁是首陀罗——他们在印度-雅利安社会中是怎样成为第四瓦尔纳的》(1946)、《不可接触者:他们是怎样的人以及怎样成为不可接触者的》(1948)、《佛陀及其教法》(1957)等。

同甘地、尼赫鲁以及历来的印度教徒社会活动家不同,安培德卡尔的思想是反印度教的。30年代以前,他曾试图在印度教范围内改良社会,改善贱民的地位,例如,他曾号召贱民放弃那些被种姓印度教徒认为"不净"的生活习惯,模仿高种姓,企图通过这种手段在种姓体系中争取平等地位,但后来发现此路不通。根深蒂固的种姓偏见,使种姓印度教徒无法接受贱民地位提高的任何事实。道路、水塘可以对穆斯林教徒开放,惟独对贱民不能开放;可以对苍蝇、小虫实行"不杀生主义",却可任意虐待和杀害贱民。安培德卡尔的幻想破灭后,便走上了反种姓制度、反印度教徒的道路。

在印度近现代史上，甘地和安培德卡尔都被称为贱民运动的领袖。甘地也曾激烈谴责不可接触制，并身体力行，带头打破种姓限制，亲收贱民为义女，还多次领导贱民争取进庙权的斗争。所以也有人把甘地称为贱民的"救星"。但他与安培德卡尔之间的分歧和对立是深刻的。可以这么说，除了同情贱民遭遇一点外，他们两人的社会思想几乎没有什么共同之处。安培德卡尔的许多社会思想都是在批判甘地时阐述的，所以将二者对待种姓制度以及贱民运动的态度作一比较是有意义的。

甘地和安培德卡尔的对立表现在下述几个方面：

(1)对印度教和种姓制度的看法不同。甘地自称是虔诚的印度教徒，笃信印度教传统生活方式。他虽然认为贱民制度不好，应当废除，但认为它不是印度种姓制度的本意。种姓制度是好的，应当维护。后来他又提出，种姓制度不好，但"瓦尔纳"制度是好的。与此相反，贱民出身的安培德卡尔从切身感受中认识到贱民受歧视、受迫害的根源在于印度教和种姓制度。贱民要摆脱受奴役、受虐待地位，获得真正的社会、经济和政治上的平等地位，必须从根本上否定种姓制度。他认为，印度的社会改革，应首先杀死种姓这个"怪物"。种姓按出身把人分成相互隔绝、相互排斥的部分，人们的职业由出生决定，个人没有选择和发挥才能的余地。种姓是一种"地位高的人们站在利己的立场上使同是印度人的下层人民永远处于被支配地位的社会制度"。"它带来的是印度人的分裂和堕落"。它培养了狭隘的集团意识、对其他种姓的敌对情绪和妒嫉心，无法产生超越种姓圈子的公德心。他还进一步把批判的锋芒指向种姓制度的基础——印度教。他认为，只要不废除种姓制度，

印度社会就不会进步；由于种姓制度的根基是"宗教"[1]，因此，必须与之斗争的敌人不是维护种姓制的"人"，而是向人们鼓吹遵守种姓制度的"夏斯特拉"（印度教经典，尤其是各类法典的统称）。打破"夏斯特拉"神圣不可侵犯的权威是先决条件。他曾在由几万人参加的集会上烧掉被印度教徒尊为圣典的《摩奴法典》，在印度社会上引起极大震动。

(2)对待英国人统治的态度不同。在甘地看来，废除贱民制固然很重要，但与印度正处于外国人统治下这一问题相比，只能是个次要问题。印度各教派、各集团只有团结一致，赶走英国人取得政治上的独立，贱民问题才可能得到解决。安培德卡尔则认为，只有政治上的独立是不够的。如果说婆罗门有权利反抗英国政府的统治，那么贱民更有百倍的权利反抗婆罗门的统治。他认为，英国的统治给印度带来了很大的恩惠，如带来了自由、平等、博爱的观念和法制，以及铁路、邮政、通货等现代文明。英国人还起着保护贱民的作用，如果没有英国的保护，以婆罗门为首的种姓印度教徒无疑更将贱民踩在脚下。不过他并不认为英国的殖民统治就是好的。印度人为此付出的代价太高：饥荒、物质极度贫乏等。贱民是最大的牺牲者，他们的地位在英国人统治下没有任何改变。人民不需要这样的政府。不过在进行政治变革之前应先进行社会变革，因为贱民若没有基本的权利，"斯瓦拉吉"（自治）对他们来说只意味着一种奴隶制。在政治变革上，他认为印度的目标应是争取自治而不是完全的独立，因为，在印度未实现民族一体化的情况下，要求完全的独立会伴有危险。他不赞成甘地发动的旨在争取印度独立的"公民不服从运动"，认为这是一种"愚蠢行为"，是"大

---

[1] 安培德卡尔认为，严格说来，印度教不能称为宗教。所谓的印度教，只不过是种种命令和限制的杂烩而已。印度教缺乏与宗教名称相符的带有普遍性的精神原则。

失策”。

(3)对贱民斗争的方法持不同态度。甘地认为,贱民解放最好的方法不是同英国人合作,也不是改信其他宗教,而是同印度教徒合作,参加反英独立运动。据他的说法,对英国政府开展不合作运动,实际上意味着印度人之间的合作和团结一致。在反对英国统治的斗争中,通过印度教徒的不断忏悔和良心发现,不可接触制就会自然废除。安培德卡尔认为,这种救世主态度是令人难以容忍的。他不赞成利用贱民反歧视斗争达到某种政治目的,斥责甘地对贱民运动的态度是虚伪的,是别有用心的。他指出,在种姓印度教徒对待贱民不如动物情况下,贱民不可能与他们团结一致。必须承认贱民在文化和宗教上的差异,把他们当作像穆斯林、锡克教徒那样的特殊集团来对待,这样,他们的政治、经济和社会权益才能得到保障。改善贱民地位,最好的办法是从一些具体措施入手,如实行独立选举,以利更好地参与政治生活,增强其政治发言能力;为贱民开设学校以提高其文化水平;分配给他们土地以摆脱对其他种姓的依附;制定法令以促进贱民制的废除;他甚至还提出了建立贱民单独居住区的主张。在召开第二次英、印圆桌会议前夕的一次会见中,甘地斥责安培德卡尔分裂祖国,指出贱民也是印度教徒,将贱民同种姓印度教徒从政治上分离开是一种自杀行为。安培德卡尔则针锋相对地说:“你认为我有祖国,实际上我没有祖国。为什么要把待我们不如狗猫、连一口水都拒绝给予的国家和宗教当成自己的呢?”

总的来看,安培德卡尔在对待不可接触制、种姓制度以及印度教问题上,态度十分激进,而对政治改革以及对英国人统治的态度却很保守。他的思想具有反印度教和与英国人合作的两个特点,这使他受到多方面的谴责。正统的印度教徒骂他破坏印度文化传统,大逆不道;国大党势力骂他是分裂主义者、卖国贼、英帝国主义

的帮凶；共产主义者批判他把贱民利益放在高于一切的地位，不是把下层人民在阶级的基础上组织起来，说他缺乏阶级眼光，是分裂主义者。公正地看，这些指责不无偏激之处。不能否认，他的观点和他领导的贱民运动在客观上为英国殖民主义者所利用，替帝国主义在印度的"分而治之"政策帮了忙，他对印度教和种姓制度的分析批判也并不都能令人接受。但是，安培德卡尔的思想形成有其复杂的原因，不能简单论之。甘地和其他国大党领袖们利用印度教语言和生活习惯组织和领导群众，甘地本人满足于印度教徒把他当作半人半神偶像来崇拜等，这些做法引起了不仅是贱民、也包括广大穆斯林在内的非印度教徒的反感，使他们感到国大党是印度教徒的政党而不代表全体印度人。所以，所谓的"分裂主义"，不能说与甘地等国大党领袖们的做法无关。甘地企图通过反英斗争把印度各教派、各集团融合在一起，应当说这种想法是好的，但在现实中难以办到。根深蒂固的种姓偏见，特别是对贱民的歧视，不是通过种姓印度教徒的善良和良心发现就能克服的。安培德卡尔通过自身受歧视的体验指出这一点，十分具有说服力。应当说，他对印度教、种姓制度的许多反思和评论触到了印度教文化的深层结构，击中了痛处。安培德卡尔最终寻求的，也是现代化的、独立、强盛的印度。他确信只有通过不可接触者的解放，才能产生真正的民族意识，带来国家和全民族的利益。他的确为改善贱民地位做了不少实事，受到贱民的衷心爱戴。在不可接触制被废除之前旨在提高贱民地位的许多具体措施都是有意义的，并且也确实取得了成果。他主持制定的包括废除不可接触制内容、具有平等主义性质的印度宪法，直接导致了后来其他有关废除不可接触制法令（如1995年通过的《不可接触制犯罪法》等）的产生，使得不可接触制至少在法律上不再合法了。所有这些都是应该受到肯定的。

第三节
贱民与新佛教运动

在谈到当代印度贱民反歧视、反迫害的斗争时，我们已指出有三种形式，即反对不可接触制，反对经济剥削和压迫、争取在政府和公职机构保留名额。这些斗争主要是指社会和经济方面的斗争。在贱民进行这些斗争的同时，还有另一种形式的反抗，即脱离印度教，皈依其他宗教。

本来，贱民一般都自认为是印度教徒，他们膜拜印度教神明，模仿高种姓的生活方式。但如前所述，印度教徒认为他们是丧失种姓资格者，不承认他们有信仰印度教的权利。在这种情况下，一些人无奈皈依了其他宗教，如伊斯兰教、基督教、佛教等。尤其是当前述几种斗争形式受阻、在种姓体制中争取平等位置的努力失败后，脱离印度教、改信其他宗教便成了争取改善地位的最后手段。近些年来，贱民集体皈依其他宗教的活动有大发展的趋势，引起了正统印度教徒的不安。

以马哈拉施特拉地区的贱民为主体的新佛教运动的兴起，是贱民改宗运动中最壮阔的一幕。它是印度贱民反歧视、反迫害斗争的一种特殊形式，也是当代印度种姓体制已发生动摇的表现。

(一)佛教在印度的复兴

众所周知，佛教产生于印度，在流行了一千多年后便在印度本土灭亡了。但自 19 世纪上半叶始情况出现了变化：在印度已灭亡约 600 年的佛教，又出现了复兴的迹象。1891 年，锡兰高僧达磨波罗(1864—1933)访问北印度佛教圣地菩提伽耶，哀叹该地衰败

凋零之景象，决心修整佛教遗址，复兴佛教。同年5月31日，达磨波罗在科伦坡成立“菩提伽耶摩诃菩提会”，呼吁修缮印度佛迹，复兴佛教。该组织后来更名为“大菩提会”，总部设在加尔各答，并在一些大城市和佛教圣地设有支部。该组织由锡兰僧人领导，其主要活动是保护和修缮菩提伽耶（传为释迦牟尼“成道”地）、兰毗尼（传为释迦牟尼诞生地）、那兰陀（著名佛教寺院）、山奇和阿旃陀（皆为佛教艺术遗址）等佛教遗迹，并以这些遗址和一些大城市为据点，布道讲经、修建寺院、学校、图书馆、旅店、疗养院、孤儿院以及出版佛教方面的图书和刊物等。但该组织长期以来主要以修缮佛迹为活动重点，传教活动并不太积极，故只在北印度地区的一些知识分子中有影响，在下层民众中支持者很少。除了大诃菩提会的活动外，印度其他地区还有一些复兴佛教的活动。1890年，阿约提·达斯(Pandit Ayoti Das)在南印度成立南印度佛教协会，在下层民众（主要是贱民）中传播佛教。1920年南印度的佛教徒举行集会，要求殖民当局在贱民子弟受教育方面给予照顾。1924年，喀拉拉地区设立“全喀拉拉佛教徒大会”。在孟加拉地区，也出现一些复兴佛教的活动。不过，这些活动规模都比较小，而且彼此间几乎没有什么联系。所以，佛教复兴运动一直发展得比较缓慢。直到1951年前后，印度的佛教徒才大约发展到18万人，约占当时印度总人口的0.04%左右。南印度的佛教徒则更少。根据1951年印度国情普查报告，南印度马德拉斯邦仅有佛教徒1179人，迈索尔邦的佛教徒仅1107人。

安培德卡尔领导的贱民解放运动，使佛教复兴运动获得了较大的发展。前面已指出，安培德卡尔曾激烈抨击印度教，但他并不反对宗教本身。他反对印度教是因为印度教创造了种姓制度和不可接触制度，而宗教本身，他认为贫穷者还是需要的，因为宗教能给人以希望，而希望是人生力量之源。特别是在他晚年，他对在印

度教范围内走改良道路感到绝望。另一方面，他又惧怕贱民走上革命道路。当他看到当时马克思主义在印度和世界其他地方正迅速传播，包括贱民在内的印度下层人民中接近马克思主义、接近革命的倾向在增强，表示出极大的忧虑。当贱民解放运动的发展需要他进一步作出决择的时候，他无法跳出改良主义的圈子，把贱民解放的希望寄托于宗教。终于，在他逝世前夕皈依了佛教。其实，在他皈依佛教之前，已经做了长期的酝酿和准备工作，并对佛教作过许多论述。早在20世纪30年代中期，他就承认，以前在印度教范围内争取贱民与种姓印度教徒有同等权利的斗争纯是时间和精神的浪费，他宣布打算让贱民集体改信其他宗教。消息传出后，印度的伊斯兰教、基督教、锡克教和佛教组织纷纷向他伸手，都想把他(自然还有他领导下的大批贱民)拉到自己的组织中来。安培德卡尔曾认真考虑过改信锡克教，并亲自参加了1936年4月在旁遮普阿姆利则城召开的锡克教布道大会。但后来，他放弃了这一打算，思想的天平逐渐向佛教倾斜。1946年他在孟买为贱民和其他下层人民创办一所高等学校，取释迦牟尼的名为“悉达多学院”。在以后的多次演讲中，他高度评价释迦牟尼和佛教，对佛教表示出极大兴趣。他在一次题为《佛教及其宗教的未来》的演讲中，预言佛教会在下层人民中传播开来，印度会复兴佛教。1950年，他出席在斯里兰卡召开的世界佛教徒大会，宣称他已得出了贱民除了佛教的教诲别无解放之路的结论，号召贱民大规模皈依佛教，1956年10月14日，借世界佛教徒纪念释迦牟尼诞生2500年之机，他带领50万(一说100万)贱民，在那格浦尔举行盛大的皈依佛教的仪式，此事成为印度现代史上的一次壮举。但此后不久，安培德卡尔因劳累过度猝然去世。他去世后，在那格浦尔、阿默达巴德、亚格拉等地，贱民集体皈依佛教的活动愈演愈烈。安培德卡尔成为贱民反抗的精神领袖和旗帜。在他去世后的短短两年时间里，据

估计，约有1000万人改信了佛教。到1961年，据说改宗者已超过2500万，约占当时印度总人口的7%。印度官方统计远低于此数。据1961年国情普查报告，印度的佛教徒为325.6万。即使是按这个数字，也比10年前增长了18倍。因此可以说这一段时间是印度新佛教发展的鼎盛时期。60年代和70年代，贱民集体皈依佛教的活动仍常有发生，但势头已经减弱。根据印度官方统计，1981年印度有佛教徒471万，约占印度总人口的0.7%。1991年为640万，约占总人口的0.8%①。其中，大部人是安培德卡尔家乡的贱民，即马哈拉施特拉邦的马哈尔，约占佛教徒的85%。由此可知，所谓印度的"新佛教运动"，主要是指安培德卡尔领导的以马哈拉施特拉邦为主的贱民皈依佛教的活动。现在，新佛教徒把每年的10月14日（安培德卡尔带领贱民皈依佛教日）定为"法轮日"。

（二）新佛教的主要教义

近代印度佛教复兴的原因很复杂，但有一点是很清楚的，那就是：近代以来，印度的被压迫阶级（尤其是贱民）开始觉醒，他们反歧视、反迫害，争取改善地位的斗争，需要寻求一种新理论来指导行动和维持团结。佛教是印度土生宗教，人们对它的教义、哲学思想及戒律从心理上有一种亲近感，故成为他们优先考虑的对象。

在解释为何为贱民选择了佛教时，安培德卡尔指出了以下几个理由：

（1）佛教是同产生了不可接触制的婆罗门教、印度教以及种姓制度作斗争的宗教。

① *Statistical Outline of India* 1997—98, Tata Services Limited, p.41.

(2)佛教具有经得起现代科学批判的合理性。

(3)佛教不美化贫困,认为下层人民改善物质生活是正常的。

(4)佛教是印度土生宗教,并是印度过去最繁荣的宗教。改信佛教无损于印度文化传统。

(5)佛教作为一种世界宗教,在印度以外地区受到很高评价。将来可期望得到国际上佛教组织的援助。

(6)佛教是惟一能对抗马克思主义的宗教。

这里有几点需要说明。第一,安培德卡尔选择佛教而没选择其他外来宗教,说明他是热爱印度文化的。他不喜欢的是印度教文化,而不是印度文化。第二,防止马克思主义在贱民中传播是他皈依佛教的目的之一,但实际上他也赞成马克思主义的某些观点。他在一次题为《佛教与共产主义》的讲演中,列举了马克思主义与佛教相似的地方:都认为人生、社会皆"苦",都主张禁止私有制,都提出了相似的理想目标。不过前者主张通过暴力,后者主张通过爱和正义的方法解决问题。当然,安培德卡尔理解的马克思主义是否就是真正的马克思主义,是有疑问的。他企图以佛教对抗马克思主义,是没有问题的,但他这样做的动机,与其说是因为他认为马克思主义如何错误,不如说是出自这种认识:马克思主义有许多东西在佛教里都有了,后者比前者更适合印度情况。第三,改信佛教,首要原因是佛教反对种姓制度。然而,如前所述,佛教反对种姓制是有局限性的,它只是在批评婆罗门教的意义上反对种姓制度,即它反对种姓制度的神学基础,而对现实社会中的种姓制度是承认的。这说明,安培德卡尔所称的佛教同真正的佛教是有区别的。

佛教中许多教义确与印度教相对立,如,印度教崇拜"梵天"及其各种化身,信奉无数个神灵和偶像,佛教则主张从自身获得解脱;印度教同森严的种姓制度结合在一起,认为人生来就是不平等

的，佛教则含有某些“平等”思想；印度教歧视和束缚妇女，认为女人是污秽，佛教则给妇女以学习的权利和自由；印度教有形形色色的神秘仪式，等等。所有这些，都比较符合贱民反歧视、反迫害斗争的需要。新佛教继承了传统佛教的这些内容，并将其作为反对印度教的思想武器。

然而，佛教的基本教义是讲业报轮回，教导人们从现世中“解脱”出来，达到一种超脱轮回的“涅槃”境地。从这一点上讲，同印度教的基本教义是相同的。佛教的这种消极方面的性格，显然对于唤醒被压迫的贱民阶层为争取解放而斗争是不利的。更为重要的是，按照佛教业报轮回的理论，每个人现世的社会经济地位都是前世的果报。那么，安于眼下的种姓秩序应是合乎逻辑的。这当然是安培德卡尔无法接受的。此外，传统佛教的“四圣谛”（苦、集、灭、道）之说，把人生看作是“苦”的连续。这种看法虽有同贱民的悲惨生活状况相吻合之处，从而能引起他们的共鸣，但这种理论对人生的理解过于悲观和消极，无法使贱民满怀希望地投身于改变现状的斗争。这些消极的内容，很可能成为被压迫阶级接受佛教的障碍。鉴于此，安培德卡尔从贱民解放斗争的实际出发，用现代的观点，对佛教的基本教义重新作了解释。这些解释集中反映在他于 1956 年完成的《佛陀及其教法》一书中。这本书是安培德卡尔从浩如烟海的佛教典籍中整理出来的，是今日印度新佛教徒的“圣经”。佛经中凡是符合贱民斗争需要的，该书则保留、引用；否则，便不予采用，或者作新的解释。根据安培德卡尔在该书序言中所讲的，他对传统的佛教教义所作的新解释主要集中在以下几个方面：

（1）对释迦牟尼离家出走的原因作新的解释。在佛教徒以及佛教研究者中，对释迦牟尼离家出走的原因存在着多种说法。许多佛教典籍记载，他之所以出家，是他悟出了人生的真谛，即看到

了社会、人生一切皆"苦",惟有遁入空门,才能从"苦"中解脱出来。多数佛教徒也是这样认为的。《佛陀及其教法》则否定了这种传承,认为释迦牟尼离家出走不是要逃避现实生活,而是出自解决现实矛盾的原因。根据该书解释,当时释迦族同邻国发生了水利纠纷,释迦族内部围绕如何解决这种纠纷发生了分歧。释迦牟尼不主张通过武力解决争端,这同当时主战派军事首领发生严重矛盾。部落会议表决的结果,主战派获得了胜利。这样,对释迦牟尼来说,要么放弃不参战主张,要么被处以死刑或流放。他选择了出走的办法,以解决当时的矛盾。

(2)对佛教的"四圣谛"作新的解释。佛教虽认为"生、老、病、死,一切皆苦",但并不美化贫困,也不褒奖贫困者的忍耐和屈从精神。而是认为,贫困、负债等是"苦"。因此,佛教并不反对贫困者和被压迫者打破"苦"的现状,为改善自身的地位而斗争。"涅槃"不是灭尽三界内之烦恼业因以及生死果报,也不是七情俱灭,而是获得现世的幸福。

(3)对佛教的轮回转世、因果报应的理论作新的解释。安培德卡尔认为,佛教不承认有灵魂存在,因为信仰灵魂会带来迷信。这样无论对被压迫阶级还是对社会,都是有害的。但是,佛教也不是精神和肉体完全消灭论者。佛教相信轮回转世之说,但转世的不是灵魂,而是物质(元素),是物质的再生。安培德卡尔解释道:人的身体是由地、水、火、风四种物质元素组成的,人死后,这四种元素与游离于空间的相同元素相汇合,在一定的条件下,游离在空间的这四种元素又重新结合,构成新的生命,完成转世之一环。这符合物理学上的"物质不灭"、"能量守恒"定律。佛教也相信因果报应说,但"业报"与前世和来世无关,只与现世相联系。一个人的状况是现世行为的结果,他作恶或行善,必在现世中得到报应。"业"的目的是维持现世的道德秩序,而这个道德秩序不是由神而是由

人建立并维持的。

(4)对比丘和教团的看法。僧团不受种姓、性别、身份、地位的限制,向所有人开放,其成员一律平等。比丘不是苦行者,没有一般苦行者的那种自我满足、蔑视他人、蛊惑人心等特点。比丘也不像印度的婆罗门祭司那样,相信神灵、主持仪式、索取物质利益。安培德卡尔对现实社会中的比丘只致力于自我完善、不关心社会活动的做法极为不满。为了对日益增加的新佛教徒进行教化活动,他曾呼吁印度的比丘给以帮助,但未得到什么响应。他向大菩提会提出请求,希望派比丘帮助新佛教徒提高佛法水平,也未有结果。因此,他对当代的印度比丘(南传佛教)进行了言辞激烈的批判。他在《佛陀及其教法》中宣称,比丘不仅应当致力于自我修养,还应致力于社会服务。只有通过服务社会,才能完善人格。宣扬佛法是比丘最大的义务之一。比丘出家,不是脱离世俗,专事自我修炼,而是为了获得为在俗信徒广泛服务的自由与机会。比丘应为广播佛法而战。此外,新佛教还对佛教的"不杀生"思想作了新解释。认为"不杀生"不是绝对的,佛教应只反对"为杀生而杀生",不应反对必要的杀生。对犯罪者实行惩罚,是犯人自己行为的果报,是符合佛法的。这和大乘中"一阐提者也能成佛"的思想极其相似。

安培德卡尔不是专门研究佛教的学者,而是一个宗教的鼓吹者,因此,他眼里的传统佛教教义究竟是否真的佛教教义还是问题。在对待传统佛教的许多问题上,他不顾多年来众多佛学研究者的研究成果,采取了明显的实用主义和随意的态度。安培德卡尔把佛典中凡是认为符合现代科学精神、符合贱民斗争需要的东西,都说成是佛教固有的,不符合科学精神、不符合贱民斗争需要的东西,要么说成是后代比丘们所加,要么说是受了印度教的影响。在解释佛教教义时,他还把许多自己的思想加了进去。这种

态度遭到佛教及其他人士的指责。有人说,佛教的教诲基于慈悲,而安培德卡尔的佛教是基于仇恨。说他的佛教充满了憎恨和侵略性。这种批评并非没有道理。尽管安培德卡尔拒绝了别人劝他创立新宗教的建议,但说他吸收了佛教的某些教义而创立了一个新宗教亦不为过。新佛教的一些教义确实比较偏激,更多地注意贱民斗争的行动和政治目的而非精神教化。从这个意义上说,新佛教与其说是一种宗教,不如说是一种行动纲领。不过,佛教自释迦牟尼死后,自身教派林立,许多基本问题众说纷纭,莫衷一是。佛教不断地适应时代的要求而发展、变化,并受到其他宗教(包括印度教)的影响,也是不能否认的事实。从这一点上说,安培德卡尔从贱民的实际斗争出发,适应时代环境,从新的角度解释佛教也是可以理解的。

(三)新佛教运动的现状及问题

安培德卡尔原设想,首先在贱民中普及新佛教,继而在所有被压迫者中推广,最后再逐步向印度教徒发展。在这个过程中,种姓壁垒被消除,贱民和一切被压迫阶层的团结得以加强,最后建成一个平等、自由的社会。但由于他在皈依佛教后的第 53 天就去世了,他的计划未能实现,新佛教运动不久便陷于分裂。目前,新佛教运动主要限于马哈拉施特拉邦。而该邦的新佛教徒又大部分集中于马哈尔贱民(该种姓约占该邦贱民的 75%)。因此,今日所谓的"新佛教徒",几乎成了马哈拉施特拉邦马哈尔贱民的代称。

新佛教运动未能超出种姓界线的根本原因,在于印度的贱民也像种姓印度教徒一样,内部划分成许多相互排斥的集团。仅在马哈拉施特拉邦,贱民中就有 70 多个这样的集团。他们也像印度教徒一样,按照"洁净"的程度排列出尊卑贵贱座次。他们之间的

社会隔离及相互歧视，决不比他们同种姓印度教徒之间的隔离和歧视为轻。1974—1984 年印度新佛教徒的增长率为 22.52%，这个比例甚至还低于印度总人口的增长率(24.7%)，这表明近年来新佛教运动并未获得什么发展。

安培德卡尔死后，领导新佛教运动的主要组织是印度佛教协会(Buddhist Sociaty of India)。该组织由安培德卡尔建于 1955 年，但在当时几乎没发挥什么作用。安培德卡尔死后，其子约什宛特·安培卡尔(1977 年猝世)任该协会主席。据称主要活动有布教、建寺、举行改宗仪式、出版佛教读物等等。但该组织缺乏有才能的领袖人物，中央机构力量软弱，各地分支组织有很大的独立性。据有关材料说，该协会与共和党(建于 20 世纪 50 年代)，前身是安培德卡尔组织的表列种姓联合会关系密切，协会核心组织中的许多成员是共和党领袖。因此，该协会把大部分精力放到了政治活动上。无论是共和党还是佛教协会，都经历着一次次的内部分裂。1972 年，一部分年轻的新佛教徒成立困豹党(Dalit Panther)，声称与佛教协会和共和党决裂。但这个组织主要目的也不是传播佛教，而是从事文学和宣传方面的活动。该组织打着安培德卡尔的旗帜，在孟买等一些大城市活动。但它仍经历着不断分裂的命运。并且，由于言行过激，其影响主要是限于城市里的青年知识分子。

在一般民众层次，佛教的内容在安培德卡尔死后起了变化。皈依新佛教的大部分贱民都是没有文化的贫困农民，他们对于由安培德卡尔阐述的新佛教内容并无太多的了解，以至于许多做法违背了安培德卡尔的初衷。例如，安培德卡尔强烈否定个人崇拜，生前曾对印度教的偶像崇拜进行过猛烈抨击。但在马哈尔贱民中，却把安培德卡尔当作神来崇拜。将安培德卡尔神化的倾向在他活着的时候就已出现征兆，在他死后更为严重。根据有关的报

告，新佛教徒称他为“巴巴·萨希布”(父主)，把他作为菩萨来祭拜。他的大幅照片和带有灵光的肖像，同释迦牟尼的肖像一起，供奉在马哈尔贱民各家，教徒每日向其供献鲜花、果品，他的业绩被编成歌曲、戏剧传唱。在每天的祭拜仪式上，新佛教徒都要呼“比姆(安培德卡尔名字)万岁”。并且，新佛教徒在“三归依”(归依佛陀、归依佛法、归依僧侣)之后，又加上了“归依安培德卡尔”一条。有的地方，新佛教徒纪念安培德卡尔的生日比纪念佛陀诞生还隆重。新佛教的这种状况使人联想到印度的历次社会运动，其结果，领导改革者被神化，成为某个神的化身，改革运动也仅仅是在本来已经很多的教派中又增加了一个新的教派。从这一点上看，新佛教徒仍未摆脱印度教传统的影响。

安培德卡尔死后，贱民中还未出现他那样有才能、有威望的领袖人物，因此，贱民在反迫害的斗争中需要通过神化他来维持宗教上的团结。1987 年马哈拉施特拉邦发生的所谓“批判事件”，清楚地说明了这一点。这个事件的大体经过是：马哈拉施特拉邦政府出版了《安培德卡尔著作集》，其中在一篇题为《印度教批判》的附录中，有对印度教神罗摩和克里什那谴责性的评论。书出版后，引起种姓印度教徒的不满。1987 年 11 月，马拉塔大会(高种姓马拉塔人的组织)焚烧了这部书，并威胁政府说，若不将这部分反印度教的内容删去，将有严重后果。在那格普尔城，有 2 万多名马拉塔人游行示威。贱民这方面也不示弱。1988 年 2 月，约有 50 多万贱民从该邦各地以及邻邦古吉拉特等地聚集到孟买市中心举行抗议活动。共和党、困豹党等贱民组织尽管分裂成许多集团，但在忠诚于安培德卡尔这一点上却是一致的。据说中央邦和比哈尔等地的贱民也表示支持马哈尔的斗争。最后，马哈拉施特拉邦的首席部长召开由种姓印度教徒和贱民多方面参加的会议，达成协议，同意保留这部分内容，但邦政府声明不同意书中对印度教诸神的评

论，事件方告平息。[1]

新佛教运动还存在另外一些问题。如，对比丘的培养十分无力。现在有能力的青年人都不得不为家庭生活而奔波，愿意出家的人很少。新佛教同外界的交往不多。这除了资金、语言和生活习惯等方面的原因外，还与新佛教自身的独特性有关。例如，新佛教激烈的言辞、对传统佛教的主观主义的态度，以及把南传佛教的比丘批判为懒惰、利己主义等，也妨碍了它同外界佛教徒的交流。

---

① 参见(EP)《政治经济周刊》(*Economic and Political Weekly*)，第23第8号，1988年2月。

第五章　种姓与村落社会的权力结构

在这一章里,我们的分析将转到"种姓与政治"这个问题上来。我们关心的是,种姓这个古老的制度,同印度教社会的权力结构有怎样的关系。不过,我们打算在这里讨论的范围限制在"乡村政治"的层面上,重点探讨种姓与印度村落的权力结构问题。

第一节
乡村统治的基本形式:潘查雅特制度

"潘查雅特"(Panchayat)是印度乡村古老的统治机构,意即"五人长老会"。"潘查雅特管理制"(Panchayat Raj)是在旧的长老会议基础上发展起来的乡村自治制度,又译作"乡村评议会制度"。它是今日印度乡村最基本的政治统治形式。

(一)传统的乡村统治

根据巴登-鲍威尔的记叙,英国人统治之前的印度村落大体有两种类型,一种是"莱约特瓦尔"型(Laiyatwri village),另一种是共有型(Joint-village)。这两种村落的经济和政治结构是不同的。在第一种类型的村落里,土地为各农户占有,村落只是拥有土地所有权的农户的聚居点。这些农户一般有一个共同的祖先。每个这样的村落都有一名头人。头人一般居于优越的地位,负责村落警卫、

税收等。这个职位的报酬是保有一份优质土地，在某些情况下还可免缴赋税。除此而外还有各种特权。头人的职务和权益是严格世袭的，但可出售、典当或瓜分。另有一名负责记账、登记和丈量土地、开具纳税收据的官员，其重要性仅次于头人。他的职位也是世袭的。此外，村里还有看守人、边境守卫员和送信人等官员，在实行灌溉的村子里，还有一名管水员。在第二种类型的村子里，土地共同占有，村落成员拥有一定的共同利益。这里没有真正的头人，村落事务由各家家长组成的“潘查雅特”负责处理。这里只设一名同政府进行联络工作的官员，叫“仑巴达尔”(Lambardar)。这个职务一般来说是选举产生的，但只要下一代称职，也可以世袭。他负有维护村落利益、向村民催缴赋税的责任，但没有什么特权。①

在印度农村，凡是由年长者组成的管理组织都称“潘查雅特”。这样的潘查雅特至少有四种②：

(1)种姓潘查雅特(caste Panchayat)

(2)一般会议潘查雅特(general meeting Panchayat)

(3)农业仆工潘查雅特(farm-retainer Panchayat)

(4)单一目的的潘查雅特(single purpose Panchayat)

从乡村统治的角度来看，这里最重要的是前两种潘查雅特。这两类组织的构成和职能不同，但互有联系。它们是传统印度村落统治最基本的组织形式。

种姓潘查雅特是以种姓为基础的地方组织。大多数种姓都设有正规的种姓会议。这种组织发挥着类似现代社会的职工会、协会以及中国古代行会的作用。但职能范围更广，权力几乎触及社

① Baden-Powell, *The Indian Village Community*, pp. 19—20

② R.H. Retzlaff, *Village Government in India*, pp. 18－23.

会的各个领域。就南印度的婆罗门而论,根据铭文记载,当发生某种情况时,他们可以召集本种姓成员的特别会议。大会制定的法令可以由国王的官吏执行。它所处理的犯罪行为如下:(1)与另一种姓或亚种姓共食或发生类似行为;(2)纳另一种姓妇女为妾;(3)奸情和拒绝履行婚约;(4)欠债不还;(5)小规模斗殴;(6)破坏种姓特有的职业习惯;(7)宰杀母牛;(8)侮辱婆罗门;等等。从这里列举的情况可以看出,种姓会议所审理的一些案件,在通常情况下是由国家或地方政府按其司法权力处理的。由于印度历史上长期处于四分五裂状态,国家、政府的力量弱小,这一部分权力便由种姓组织行使了。因此,虽然种姓只是构成整个社会的集团之一,却可凌驾于社会之上,不顾整个社会而自行处理其成员的司法纠纷。裁决时依据的是传统法规,亦即习惯法。这些法规总的原则记述在《摩奴法典》中,而各亚种姓集团具体的法规,无文字记载,由长老按习惯、凭记忆引用,靠口授世代相传。对成员的处罚,有社会性制裁,如暂时或永久驱逐出种姓;有经济制裁,如罚款、罚请同种姓的人吃酒席;有肉体折磨,如打、烫、灌粪便等;有精神折磨,如作宗教上的忏悔、赎罪等。一般地说,亚种姓集团都各有自己的这类组织。在旁遮普,除了手艺人和仆役外,所有种姓皆是如此。在亚种姓集团界限不十分清楚或者在整个种姓人数较少的地方,则只有一个组织。种姓潘查雅特不仅处理本种姓成员的纠纷,还有权处理地位比自己低下的种姓集团的案件。有的村落里保有一个种姓集团,或者虽有几个种姓,但只有其中一个居于明显的统辖地位,其余则依附于该种姓,在这种情况下,"统辖种姓"的潘查雅特通常拥有对整个村落的控制权。

在另一些村落里,有势力的种姓集团不止一个,或者"统辖种姓"与被统辖种姓的界线不甚明显,在这种情况下,则由一般会议潘查雅特管理村落事务。这类潘查雅特的组成人员,通常是由几

个有势力的种姓推举出来的，低种姓的代表只担任一些不重要的职务。这类潘查雅特的职能也与种姓潘查雅特有别，其主要职能有：(1)处理与政府相联系的事务，如征收田赋、丈量土地、战争时期向国家输送兵士和马匹等，它是政府与村民的中介，发挥着政治机构末端的作用。(2)维护村落秩序和道德，协调种姓间的关系，处理诸如偷盗、奸淫、地界争执、种姓之间的纷争等。在村落利益受到威胁时，它还起着治安保卫作用。处理村民间的案件，通常有罚款、请吃酒席等办法。罚得的款项大部分用于村落的祭祀活动。(3)在宗教祭祀中起协调作用。大部分印度村落每年至少举行一次由各种姓成员参加的祭祀"村神"的宗教仪式（这类仪式各地有不同的名称）。村落潘查雅特的头人常常是仪式的主持者。他们按照传统决定由哪些人参加仪式，参加者担任什么角色。在神的面前，他们是村落和谐、统一的象征。不仅如此，在有的村子里，村民若祭祀死去的祖先，或为孩子举行出生仪式，除了要征得种姓潘查雅特的同意外，还须得到村落潘查雅特头人的允许。

梅耶教授在他的《中部印度的种姓与亲属》一书中详细描述了传统村落潘查雅特的情况。他所调查的村子原是旧土邦主(Maharaja)的领地。根据他的报告，古老的村落自治组织一直存在到独立后实行新的潘查雅特制度之时。这个村落居统辖地位的种姓是拉其普特，分为两大氏族，即乔罕(Chauhan)和索兰基(Solanki)。该村有四个头人，两个拉其普特氏族各推出二人，世袭担任。在调查之时，四人中有一个已死，活着的三个人中，一人受尊重，但官吏一来就逃进深山；另一人很年轻；还有一个（由乔氏族推出），既富裕，又有力量。头人们最重要的工作是征收田赋、处理村民中的纠纷等。田赋征收根据村会计对土地的丈量进行，村会计的权力很大，常常受贿。到了征税的时候头人通常在一个星期前就下通知，一个星期后，头人坐在村学校的阳台上，收纳村民缴来的赋

税。对没来纳税的人,常常派一名差役去催促。这个差役是下层种姓的人。头人种的土地也是免税的。[1]

这类统治机构中,存在着某种原始民主因素。首先,村落头人的地位和权力,从某种意义上说不是头人自己的垄断物,他只是他所属的那个种姓集团的一个代表,因此在做出决定时,不能不听取本集团内其他有影响人物的意见。其次,头人一般不直接同村民打交道,在头人和村民之间,还有各种姓的管理机构。只是在种姓潘查雅特解决不了时,他们才出面处理,而这时头人也要听取其他种姓组织的意见。在梅耶教授调查的村子里,头人并不是凌驾拉其普特种姓集团之上而自由行动的,他在向哈里真(贱民)发布命令时,通常也不是直接的,而是通过其集团头人。同种姓潘查雅特一样,村落潘查雅特依据的也是不成文的习惯法。对于那些用常规方法无法判决的案件,村头人常常采用"神判"的方式。"神判"方法是多种多样的,而且大部分是巫术式的和残忍的。

种姓潘查雅特与村落潘查雅特的关系是:

一般地说,同一种姓内部的纷争,由该种姓的潘查雅特处理。超越种姓的纷争,则由村落潘查雅特的头人出面调停。也有这样的情况:虽是同一个种姓内部的纷争,但该种姓没有潘查雅特或虽有组织却没力量。这种情况下也交由村落潘查雅特头人处理。当村落潘查雅特的处理结果对高种姓或"统辖种姓"不利时,种姓头人可宣布无效。拥有经济力量的"统辖种姓"常常控制着村落生活的各个方面。他们的种姓组织通常与征税和治安职能相结合,构成村落的统治机构。当然,这种情况因地区而异,不能一概而论。

总的来看,印度传统的乡村统治大体有以下几个特点:

(1)政治统治与种姓力量紧密结合在一起。这不仅表现在各

---

① Mayer, *Caste and Kinship in Central India*, pp.92—113.

个种姓都有强有力的种姓组织这一点上，还表现为，村落的统治权基本上是掌握在居统辖地位的种姓集团手里。村落的权力分配大体上同种姓等级秩序相一致。居统辖地位的种姓做出的决定，其他种姓是不能违抗的。

（2）村落在很大的程度上是孤立、闭塞的。村落同国家政权的联系脆弱。这使得村落能够长期维持公共的秩序和价值观念，从而在政治上也保持了相当大的自治。

（3）村落的统治机构是依据传统习惯进行活动的，缺乏明确的法律以及关于权利、义务的契约。起决定作用的是人们对宗教、种姓和血缘的忠诚。婆罗门在宗教上有很大的权威。

（4）头人的资格基本上是以人的先天条件（如出身、年龄等）为优先。财富、受教育程度以及个人能力等后天获得条件居次要地位；头人一般不是选举产生的，职位是世袭的。

（5）存在着某种平等和民主意识。但这种意识是基于血缘资格的相同（如出身于相同的种姓），而不是来自近代意义上的对权利、义务平等的认识，因此是一种朴素、原始的意识。

从20世纪开始，英国人企图改变古老的统治制度。1920年，殖民政府通过法令，开始试行新的潘查雅特制度，主要内容有：在村里设置“治安员”（Police Patel），由政府任命村头人等。但印度各地情况并不一样。在孟加拉，柴明达尔① 权力强大，实行所谓“联合委员会制度”（union board system）（每个联合委员会管辖十几个村庄），而不实行潘查雅特制度。总的来说，英国人统治后期印度乡村的村落自治开始发生变化：政府加强了对村落的控制；在村落事务管理方面也逐渐失去了朴素民主的特点。但这种变化极

① 柴明达尔制度是莫卧儿时期在北印度实行的土地包税制度，包税地主叫“柴明达尔”。印度独立后废止这一制度。

其缓慢且各地很不一样。总的看来，除少数地区外，英国人仍承认世袭理论，村落头人仍然基本上由那些势力强大的种姓担任，只不过采取了政府任命的形式罢了。英国人只是代替了原来的统治者对村落征收赋税，而对村落的自治结构和内部事务并未作太多的干涉。从这个意义上说，英国人只是赋予传统的乡村自治以合法的形式。

（二）独立后潘查雅特制度的实施

在印度独立前后，印度资产阶级曾就如何评价传统的乡村自治机构以及乡村政治建设应采取什么道路问题，有一个长期的认识和争论过程。以圣雄甘地及其追随者 J.P. 纳拉扬等为代表的一派，极力赞许古代村落共同体制度，认为它是避免现代政治中许多弊端（如集权、党争、阴谋、操纵等）的有效形式。持反对观点的人则认为，不应把古代村落制度理想化，古代潘查雅特不是选举产生亦无一定任期、村落间缺乏联系、村落组织凭借宗教及种姓力量进行统治等等，都是旧制度的明显弊端。印度应实施一种新的潘查雅特制度，这种制度无论是在形式还是内容上都应同古代有本质区别。

1956 年，国大党政府农村发展部组织了一个以前古吉拉特首席部长 B. 梅塔为首的委员会（又称梅塔委员会），负责调查研究印度农村实施潘查雅特制度问题。翌年，该委员会提出一份报告，这份报告为后来在印度全国范围内实施潘查雅特制度提供了指导思想、基本原则、具体方法和步骤。报告书要求各邦采取步骤，逐步实施潘查雅特制度。实施时间、进程和组织形式可因邦而异，但必须遵循下述五项原则：(1)应当是一个从村到县的三级结构的地方自治体；(2)应是名副其实的拥有实际权力和责任的组织；(3)这

些组织应有足够的财力以保证履行其责任；(4)这些组织有权制定和实施各种计划项目；(5)建立的潘查雅特制度应当更有利于权力和责任的分散。

自1959年起，各邦陆续通过法令，实施潘查雅特制度。现在，除了那加兰和梅加拉亚两个邦、拉克夏德维普和米佐拉姆两个中央直辖区以外，整个印度农村都实施了这一制度。到1980年3月31日为止，印度有基层潘查雅特212246个。潘查雅特委员会4451个，区委员会252个。实施这一制度的村庄594831个，人口4.45亿。潘查雅特制度已成为现代印度农村最普遍的统治形式。

现代印度农村实行的潘查雅特制度是一种由村潘查雅特(Village Pandhayat)，潘查雅特委员会(Panchayat Samiti)和区委员会(Zila Panchayat)三级组织构成的地方自治制度。三级组织的具体构成方法是：一个或数个自然村落，经过村民大会直接选举，产生村潘查雅特，为该制度的最基层组织；若干个村潘查雅特，经过间接选举，产生潘查雅特委员会，为该制度的中层组织；全县的潘查雅特委员会，同样经过间接选举的方法，组成一个区委员会，为该制度的最高一级组织。与区委员会同级的是县政府，区委员会与县政府的区别是，前者为地方自治组织，后者为政府一级组织；前者成员由下级组织选举产生，后者成员则由政府委任。政府同各级潘查雅特之间是指导与被指导的关系，不是领导与被领导的关系。它们原则上只对其下级组织负责，而不对政府负责。但实际上，政府对各级潘查雅特的控制和干涉是很严重的。

由于各邦具体情况不同，各地潘查雅特组织的名称、成员构成、权力职能和选举程序等都不尽相同。大体说来，各地的村潘雅特都具有大致相同的性质，即它们都具有多种职能，管理着村民的一切方面。其他两级组织，各地很不一样。根据它们拥有权限的大小，可将它们列表如下：

表 3 各邦潘查雅特权力类型

邦 名	潘查雅特委员会		区 委 员 会	
	行政权	监督权	行政权	监督权
安得拉邦	+		+	+
阿萨姆邦	+	−	−	+
比哈尔邦	+	−	+	+
古吉拉特邦	+	+	+	+
中央邦	+	−	−	+
马哈拉施特拉邦	−	+	+	+
迈索尔邦	+	+	−	+
奥里萨邦	+	−	−	+
旁遮普邦	+	−	+	+
拉贾斯坦邦	+	−	−	+
泰米尔纳德邦	+	−	−	+
北方邦	+	−	+	+
西孟加拉邦	+	−	+	+

注：+ 有行政或监督权

− 无行政或监督权

资料来源：B. S. Bhargave, *Panchayat Raj System and Political Parties*, p. 130.

印度学者把全国潘查雅特组织分为五种类型，可与本表互为参考：

(1)拉贾斯坦型 中间一级组织(即潘查雅特委员会)最有权力。区委员会只有监督权而无行政权，只起咨询和协调作用。这一类型最符合梅塔委员会设想的模式。属于这一类型的还有阿萨姆邦、中央邦和奥里萨邦。

(2)安得拉型 中层组织拥有较大的权力，但区委员会也有某

些行政职能(如管理中等教育、发展公共设施等)。属于这一类型的还有比哈尔、旁遮普和西孟加拉邦。

(3)泰米尔纳德型　潘查雅特组织自治性质不甚明显,它们也是政府的代理机构。各级组织中政府官员的比重较大。

(4)马哈拉施特拉型　区委员会权力最大。潘查雅特委员会只是区委员会的代理机构,只有监督权而无行政权。这一类型同梅塔委员会设想的模式差别最大。

(5)古吉拉特型　介于拉贾斯坦型和马哈拉施特拉型之间。区委员会拥有较大的权力,但潘查雅特委员会也作为一级有力的自治组织行使一部分职能。

以上只是大体的分类。为了进一步了解这一制度,我们试以最符合梅塔委员会设想模式的拉贾斯坦型为例,对各级潘查雅特组织作一番剖析。

拉贾斯坦邦1959年颁布法令,正式实施潘查雅特制度。成为印度实施这一制度最早的一个邦。虽然早在1953年该邦曾通过一项建立乡村潘查雅特的法令,但那还不是现在意义的潘查雅特制度。1959年法令规定,新的潘查雅特分为三级结构,它的基层一级以旧的村落潘查雅特为基础。拉贾斯坦邦的潘查雅特委员会是关键性组织,村潘查雅特只是它的代理执行者。根据1959年法令,各级组织的职权范围、成员人数、选举方式以及资金来源大体如下:

1.村潘查雅特

由5名至15名成员组成。成员叫"潘奇"(Panch),设一名主席,叫"沙潘奇"(Sarpanch)。成员和主席均由村大会(Gram Sabha)选举产生,任期三年。法令规定,村潘查雅特成员中必须有两名妇女、两名表列种姓和一名表列部落代表。该邦共有7395个村潘查雅特。包括34441个自然村,1310万人口。平均每个村潘查

雅特约包括四个自然村。

2. 潘查雅特委员会

潘查雅特委员会是三级潘查雅特结构中的中层组织，在拉贾斯坦邦也是最关键的组织。全邦共232个潘查雅特委员会，平均每个委员会约包括32个村潘查雅特组织和128个自然村。潘查雅特委员会采取间接选举方法产生，即每个村潘查雅特的主席（直接选举产生）是它当然成员。此外还增选下列成员：两名妇女（如果当然成员中已有两名，则不再增选）；表列部落人口超过总人口5%的地区，增选两名表列部落成员；一名在行政、公众生活和乡村发展方面经验丰富的人。邦立法议会成员是该委员会的联络员。联络员有权出席潘查雅特委员会各种会议，但不担任任何职务，也无表决权。

潘查雅特委员会设主席（Pradhan）一名，从成员中选举产生。当然成员和增选成员同样具有选举权和被选举权。任期为三年。

潘查雅特委员会具有下述主要职能：

（1）发展农业和畜牧业生产；

（2）发展乡村合作社；

（3）发展乡村卫生保健事业；

（4）发展初等教育和社会教育；

（5）开展社会福利工作；

（6）发展乡村住房；

（7）发展乡村工业；

（8）各种数字的统计和宣传工作。

此外，法令规定潘查雅特委员会在执行政府各项计划的同时还有权根据本地的情况，制定和实施自己的计划。

潘查雅特委员会的财政来源有三个：（1）国家执行"乡村发展计划"的拨款；（2）政府委托潘查雅特委员会执行各项计划时发给

的补贴;(3)潘查雅特委员会自己的税收。它的税收项目主要有:提取当地农业土地税的5%,贸易税,对转让不动产征收的印花税等。潘查雅特委员会财政预算送交区委员会审议,但后者的意见对前者没有约束力。每个潘查雅特委员会下设四个常设委员会,分别处理生产规划、社会服务、财政税收、行政管理以及教育等事项。由于潘查雅特委员会在乡村生活中发挥着重要作用,故成为各政党争夺的重点。

3. 区委员会

区委员会虽然是最高一级的组织,但并无实权,基本上是一个咨询机构。它的主要职能是对它下面的两级潘查雅特组织进行一般性监督,并负责协调潘查雅特组织之间以及潘查雅特组织与政府之间的关系等。区委员会也采取间接选举方法产生,由下列当然成员组成:

(1)该县全体潘查雅特委员会主席;

(2)人民院成员;

(3)联邦院成员;

(4)邦议会成员;

(5)在该县工作的中央合作银行主席。

此外,还增选下列成员:两名妇女;当然成员中如无表列种姓成员,则增选一表列种姓代表;表列部落人口超过总人口5%的地区,增选一名部落成员;两名在行政管理、公共生活和乡村发展方面经验丰富的人。当然成员和增选成员具有同样的权利。

在区委员会成员中,来自上层的统治人物和政府官员比重较大,这是该组织一个重要的特点。

由此看来,现行的潘查雅特制度不同于古代,古老的村落统治机构经过资产阶级改造以后,失去了自发、自然和朴素的性质,组成了一个由三级具有不同职能的机构组成的统治体系。从内容上

看，它同选举、政党、立法等现代社会政治制度结合在一起，因而具有更完备的职能和更有效的管理手段。村潘查雅特是这种统治体系的基层组织。它以变化了的古代村落共同体为基础，在村民生活的各个方面发挥着重要作用。潘查雅特委员会是一级十分重要的组织(在某些邦是关键性组织)，设立这一级组织显然旨在克服古代村落共同体的狭隘和闭塞性，以使村民形成更大的活动圈。区委员会是该体系的最高组织。从拉贾斯坦邦的情况来看，虽然区委会没有什么实际权力，但由于在它的成员中上层统治人员和政府官吏比重较大，实际上成为上层统治机构与地方统治机构的“交汇处”，发挥着“上情下达”和“下情上通”的重要作用。

(三)潘查雅特制度与种姓：新潘查雅特制度实施的意义和问题

独立后新潘查雅特制度的实施，曾被许多学者和政论家誉为印度民族发展史上一个“非凡的尝试”，“一个革命性的步骤”。[1]当1959年拉贾斯坦邦首先实施这一制度时，当时任印度总理的尼赫鲁宣称：“我们将在我国奠定民主制或潘查雅特制的基础……这是一项历史性任务，如果圣雄甘地知道……这一历史步骤已付诸实践的话，他将非常高兴。”[2]美国社会人类学者D.G.蒙德尔鲍姆评价新潘查雅特组织时说：“旧的潘查特雅是专断的、保守的机构，以镇压村落纠纷和斗争为主要目的。而新的潘查雅特，与其说是保持村落一体性的机构，不如说是为了变化或变革而组织化了的

---

① Bhargava, *Panchayati Raji System and Political Parties*, p.31

② Bhagova, *Panchayati Raji Systdm and Political Parties*, p.31.

机构”。①

随着资本主义生产方式在印度的确立和发展，传统的印度乡村社会开始发生缓慢的变化。古老的社会制度(如种姓制度、大家庭制度等)衰落了，社会阶级和阶层构成也按新的原则发生了分化。在这种背景下，维持了几千年的村落的权力结构，也无法保持原来的面目而逐渐起了变化。独立后实施的新潘查雅特制度加剧了这一变化过程，而且其广度和深度都是前所未有的。总的看来，这一变化的大体趋势是：由朴素、自发的统治逐渐向有组织的统治、由习惯统治向合法统治、由以种姓和宗教组织为基础的统治向以阶级和政党为基础的统治、由非合理化统治向合理化统治的转变。简而言之，传统统治逐渐向现代统治转变。这种转变尽管因受种种条件限制而极其缓慢，并且极不彻底，但它毕竟是一种变革，是整个印度社会现代化的一个侧面。

新潘查雅特与旧的村落统治机构究竟有哪些不同，因各地情况复杂，难以下一个统一的结论。S.O. 杜伯教授指出，在下述三点上，新的潘查雅特有别于传统的潘查雅特：

(1)旧的潘查雅特是按世袭的原则构成的。起决定作用的是人的种姓出身和血缘关系。新制度则允许具有获得身份(achieved status)的人参加。这就是由世袭制向选举制的转化。选举制度的引入可在一定程度上改变村落领导的构成，开辟了打破由统辖种姓垄断村落统治权力的道路。

(2)旧的潘查雅特同外界联系少，与国家政权的联系脆弱，新的潘查雅特与外界接触的机会增多了。邦、县、地区的官员为了执行计划，政党组织为了竞选，都常常到村里来，村落不再是一个封闭系统。在很多情况下，村落内部的问题不能仅由村落自身来处

① Srinivas (ed.), *India's Villages*, p.19.

理，国家政权对村落的控制和干涉增强了。

(3)旧的组织在做出决定时，一般是采用“全体一致”的方式，即不允许不同意见存在。统辖种姓内部虽有派别、宗系之争，但一般说来最后能做出一致的决定。而且，决定一旦做出，便具有很大的约束力，任何人不得违抗。新的潘查雅特采取投票方式，这就为不同意见的发表以及不同派别的抗争开辟了道路。

新潘查雅特与旧潘查雅特的区别似乎还不仅仅表现为这三个方面。而且，这三点是不是最重要的变化也有疑问。但可以肯定地说，杜伯教授指出的这三点变化是存在的。它在一定程度上概括了新旧制度的差异。

然而，如果我们不是把眼光放在有关新潘查雅特的法令、文件上，而是去观察今日印度乡村的实际情况，我们就会发现，新潘查雅特制度实施的进步意义似乎并不像许多学者和政治家所说的那么大。在当代印度的广大农村，旧的统治方式仍基本上保留着，很多地方只是“换汤不换药”。新潘查雅特制度虽然为打破统辖种姓对村落权力的垄断开辟了道路，但统辖种姓仍占有绝对优势，离彻底改变这种状况为期尚远。在许多村子里，新的制度是镶嵌在旧的行政组织中的，只不过是在传统的统治机构中增加了不可接触者的代表的法定名额而已。

增加村落统治机构同外界联系以克服其闭塞性，是当初实施新潘查雅特制度的目的之一。但实际上，这一目标远未达到。新的村潘查雅特一般由相邻的几个自然村组成(也有一个自然村为一个潘查雅特的例外情况)。由于各村习惯、种姓构成不同，潘查雅特组织很难将它们组成一个整体。居住在同一村落的人，由于长期接触和宗教礼仪上的一致，他们中间有着某种共同体感情，对外来的控制和干涉有一种本能的反抗。因此，新的潘查雅特组织的威信并不高。此外，政府官员往往独断专行，实行官僚主义的领

导，工作态度生硬，这与本来就有些勉强凑成的潘查雅特组织结合在一起，更引起人们的反感。在这种情况下，村民们仍乐意把问题交由旧组织的头人处理。蒙德尔鲍姆向我们报告说，在德里附近的一个村里，选举产生的潘查雅特没有旧的潘查雅特权威大，“新的组织只是为了满足访问村子的官吏而设的空壳。”[①]。

通过选举实现基层民主，是建立新潘查雅特制度的又一重要目的。但结果也令人失望。按照规定，潘查雅特组织任期一般为三年，但实际上有相当一部分潘查雅特不能如期选举，大部分邦的潘查雅特任期超过规定期限。有的邦的选举已中断了十多年甚至二十年，使潘查雅特组织实际上名存实亡。选举的一再延误，不仅影响了基层民众民主权利的正常行使，而且由于领导权长期掌握在固定的人手里而形成了一个既得利益集团。他们只注意维护自己的既得利益，而在执行乡村计划方面缺乏干劲和新思想。就是举行潘查雅特选举，由于受到政党、种姓和经济诸因素的限制，广大贫苦阶层也根本无民主权利可言。印报评论说，现代的潘查雅特选举有利于经济上富裕、政治上有特权的阶层而不利于贫苦阶层。[②] 1987 年比哈尔邦举行的潘查雅特选举中，有 10% 的村潘查雅特主席没有经过任何竞争而当选，因为这些人的经济实力和社会地位足以使那些想与之竞争的对手们望而却步。[③] 即使有竞争，最后的胜利者也往往是那些经济上富裕、种姓社会地位高的人，低种姓、不可接触者以及其他受压迫阶层被排斥在村落统治机构之外的状况并未得到多大的改变。根据对拉贾斯坦邦朱尼孚奴县的潘查雅特成员的调查，在 51 名村潘查雅特成员中，高种姓出

---

① Srinivas, (ed.), *India's Villages*, pp. 19—20.

② 《经济时报》，1982 年 10 月 2 日。

③ 《经济时报》，1982 年 10 月 2 日。

身的人 34 名，占 66.6%；低种姓 7 名，占 13.73%；其他成员 10 名，占 19.6%。由于其他两级组织是间接选举，因此他们自然也为高种姓的人所控制。例如，对该县 37 名潘查雅特委员会的调查表明，高种姓成员有 31 名，占 83.78%；低种姓和其他成员 6 名，占 16.21%。[①]这些高种姓成员同时又是拥有较多财产的富有者。表 4 说明，富有者在各级潘查雅特组织中所占比重很大。而且机构越高，成员越富有。如年收入在 1001—2000 卢比的成员，在村潘查雅特一级占 31.38%，在潘查雅特委员会一级占 24.32%，在区委员会一级占 32.44%，在区一级为零；年收入在 3000—4000 卢比的成员，在村一级下降为 11.76%，在潘查雅特委员会一级下降为 8.11%，而在区委员会中则占 28.57%。区委员会成员的收入均在 3000 卢比以上。年收入低于 1000 卢比的穷人，无论哪一级，一个也没有。不错，各级潘查雅特组织都为表列种姓和表列部落（所谓"被剥夺阶级"）保留了名额，有时，出身低种姓、经济上贫穷的人也能在潘查雅特组织中得到少量的席位，但是，他们无法代表低种姓和贫苦阶层的利益与高种姓和富有阶层相抗衡。这除了他们人少势单，在成员中不占多数以外，还有两个其他原因：一是高种姓的人不断在低种姓中间煽动分裂，低种姓集团内部也勾心斗角，互相倾轧，不能团结一致对付高种姓集团；二是这些取得席位的领导成员在经济上依赖高种姓和富有者，因此在政治上不得不跟着他们跑。[②]根据印度储备银行 1971 年对实施潘查雅特制度地区的 10 万户的调查，1961—1971 年中，赤贫人数达 28 万，乡村最富有者的财产是最贫穷者的 164 倍。[③] 这从一个侧面表明，所

---

① Bhargava, *Panchayati Raji System and Political Parties*, p.167.

② Chanshyam Sha, *Land, Caste and Politics in Indian States*, p.143.

③ 《经济时报》，1982 年 10 月 2 日。

谓的基层民主，只是富人的民主，潘查雅特组织只是为富有阶层服务的工具。

各政党越来越认识到潘查雅特组织的重要性。他们千方百计地争夺对各级潘查雅特组织的控制权。一般来说，在村潘查雅特一级，政党的作用和影响还不甚明显。而在其他两级组织中，党争十分激烈。潘查雅特委员会地位重要，自然成为争夺的中心。几乎所有的潘查雅特委员会都分成少数派和多数派。在各党的角逐中，老资格的国大党自然比其他政党处于更有利的地位。大部分潘查雅特组织都控制在国大党手里。各政党争夺对潘查雅特的领导权，并不是因为它们对乡村发展问题感兴趣，它们只是把潘查雅特组织视为实现其政治目的的工具，借以扩大自己的影响而已。结果，潘查雅特的领导人只注重权力斗争，而不太注意乡村经济的发展和建设。

表 4　拉贾斯坦邦朱尼孚奴县潘查雅特成员的阶级构成

收　入（单位：卢比）	村潘查雅特成员	%	潘查雅特委员会成员	%	区委员会成员	%
少于 1000	–	–	–	–	–	–
1001—2000	16	31.38	9	24.32	–	
2001—3000	15	29.42	12	32.44	–	–
3001—4000	6	11.76	3	8.11	2	28.57
4001—5000	1	1.96	4	10.81	–	–
5001—6000	5	9.80	1	2.70	1	14.29
6001—7000	–	–	–	–	–	
7001—8000	1	1.96	1	2.70	1	14.29
8001—9000	–	–	–	–	–	–
9001—10000	2	3.92	1	2.70	1	14.29
不回答者	5	9.80	6	16.22	3	42.85
总　　计	51	100.00	37	100.00	7	100.00

资料来源：巴伽瓦：《潘查雅特制度与政党》，第 185 页。

“民主选举”制度引入印度乡村统治体制以后，还加剧了种姓冲突，这在很大程度上抵消了实施新潘查雅特制度带来的好处。新统治制度带来的“民主选举”，正好为各种姓集团的争夺提供了公开、合法的角斗场地，每一个集团都利用这一场地竭力为本集团的利益而斗争。不仅政党组织向各级潘查雅特渗透，种姓集团和种姓组织也企图影响和控制各级潘查雅特。这就使得潘查雅特选举中的争夺十分激烈。传统的组织形式、斗争方法同现代的组织形式、斗争方法结合在一起，常常发展为野蛮的械斗、绑架和杀戮。根据1978年6月10日比哈尔一家报纸报道，在1978年该邦举行的潘查雅特选举中，许多有希望成为候选人的人被绑架。在罗塔斯县，一名候选人被杀害。据政府的估计，在这次选举中大约有70人死亡，几百人受伤。而反对派公布的数字更惊人：4000人死亡，几千人受伤。[1] 惧怕选举中发生流血冲突，也是许多地区潘查雅特选举一再拖延的原因之一。难怪有的印度学者叹道：印度乡村的生活一点也没有因为潘查雅特制的实施而变得好一点。潘查雅特组织的重点都放到争斗、分裂和派性活动上去了。[2]

第二节 种姓、阶级与乡村社会的权力结构

（一）种姓与阶级

阶级和等级是两个既有联系又有区别的概念。阶级主要是依

---

① 《经济时报》，1982年10月2日。

② 《经济时报》，1982年10月2日。

据对生产资料占有状况而所处的地位划分的经济阶层，说明的是一个人的经济地位；等级除了经济因素外，还包括政治权力、宗教礼仪和社会地位等标准。在资本主义以前的社会里，阶级通常以等级的形式表现出来，或者换句话说，阶级隐藏在等级的外壳内。只是到了资本主义社会，阶级关系才脱去等级的外壳明朗化起来。

种姓是一种等级制度，又是印度特殊的阶级结构。从理论上说，种姓是一种礼仪地位，它说明的是各集团在通往“解脱”(印度教徒追求的最高境界)的道路上存在的差距，与经济财富和权力无关。一般说来，种姓地位的高低大体取决于这样一些因素：属于哪个瓦尔纳、从事职业性质(礼仪上的“洁净”与否)以及所遵循的生活习惯等。一个婆罗门经济上可能很穷，甚至需要其他种姓施舍方能度日，但其种姓地位仍高于富商巨贾和政治权力很大的国王。不过，在现实中，种姓、阶级和权力三者之间有很大的关联性。在传统的印度教社会里，社会地位、财富和权力基本上是按种姓分配的。也就是说，种姓的划分同阶级划分大体一致。历史上的国王、高级官吏、大小封建主、村落头人等，大都属于高种姓，而无地者、佃农、仆役等被压迫、被剥夺阶级大都属于低种姓和不可接触者。在传统社会，婆罗门种姓处于等级金字塔的顶端，许多情况下他们又常常集财富、权力和社会威望于一身。

但是，到了近代，特别是最近几十年里，阶级、种姓和权力之间的关系发生了变化。这主要是下述几个原因造成的。(1)随着近代资产阶级法律的确立，种姓的任何特权不再合法。新的司法总则强调公民在“法律面前人人平等”，这样，等级划分至少在原则上趋于消灭。(2)近代以来出现的工业化、城市化以及现代教育和政治制度的发展，使就业多样化，从而改变了经济、政治和受教育机会按种姓分配的旧模式。(3)独立后印度政府实施的各种形式的土地改革，改变了乡村社会的阶级结构。相当一部分土地从婆罗

门和其他高种姓手里转到了礼仪地位低的种姓手里。变化的结果，种姓不再是一个划一的、经济利益一致的集团，无论是高种姓还是低种姓都分化出了穷人和富人。同样，选举制度的引入、对成年人公民权的承认以及农村新潘查雅特制度的实施，正在改变着乡村的权力结构。旧的权力基础，即出身或礼仪地位，正在日益失去其重要意义而让位于新的基础，如受教育程度、财富以及所属政党的力量等。那些礼仪地位不是太高、利用新机会富裕起来的种姓集团，开始拥有越来越大的力量。印度有关法令规定在村落和其他统治机构中为"表列种姓"和"表列部落"保留一定名额，这至少在法律上为低种姓和不可接触者参与统治开辟了道路。正如安德列·贝特尔指出的那样，"这里，婆罗门又是最大的失败者。现在，权力正在从婆罗门手中转移"①。种姓在经济和统治方面的力量衰落了，阶级、种姓和权力出现了彼此独立的趋势。换句话说，印度乡村社会中的阶级划分，正在逐渐脱离种姓的外壳，变得明朗起来。

印度社会学家T.M.达克教授，提出了一个描述阶级、种姓和权力三者变化趋势的图式(见图1)。图式中的XY、AB和CD三条线分别代表今日印度乡村社会中的种姓、阶级和权力，ab和cd线分别代表变化后的最终的阶级和权力。

在传统的印度教社会中，AB、CD和XY三条线大体上是重合的。这在实际中意味着："所有高种姓成员对所有低种姓成员在所有方面都占优势。"而现在，这三条线不那么重合了。这表明，所有高种姓成员对低种姓成员占有全面优势的状况有了改变。这也意味着，低种姓的社会和经济地位有了一定的改善。AB和CD代表了阶级和权力同种姓(XY)相分离的趋势。随着社会、经济进一步

① A. E. Punit, *Social Systdmsin Rural India*, p. 104.

发展，阶级和权力两条线将分别向 ab 和 cd 位置移动。该图式表明，阶级、种姓和权力将越来越分离独立而不是越来越重合。它们将最终脱离种姓而完全独立。①

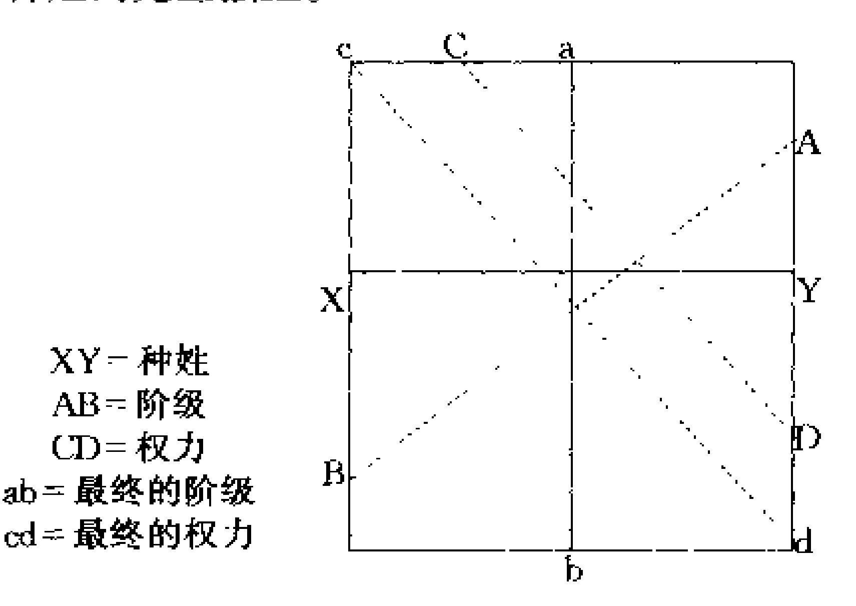


图 1　印度种姓、阶级与权力图式

达克教授的这个图式主要是依据他对哈里亚纳邦尼罗克尔地区的调查提出的，它是否也适于印度其他地区，不得而知。在我们看来，这个图式的一个致命弱点，是它对印度教社会中阶级、种姓和权力的最后格局作了毫无根据的预测。实际上，印度教社会中的阶级和权力是否最终会从种姓中完全独立出来是大可怀疑的。印度农村的阶级和权力结构在近几十年中的确发生了一些变化，但对这种变化不能估计过高。尽管印度各地情况不同很难一概而论，但可以认为，种姓、阶级和权力大体一致的传统模式目前仍未从根本上发生变化。在当今印度农村，地主、富农、资本主义农场主一般是高种姓，村落的统治权力仍基本上控制在这些人手里。

① M. L Sharma, T. M. Oak, ed., *Caste and Class in Agrarian Skcidty*, pp. 17—45.

自耕农、佃户、手工业者大多属中间种姓，而无地的农业雇工、仆役几乎都是不可接触者。旧的模式的确有了一些变化，但这种变化并非只表现在种姓力量衰落一个方面，还表现在，传统的种姓同某些新因素相结合而变得更顽强（见本书第七章）。因此，至少从目前来看，达克教授作出阶级和权力最终将与种姓脱离而独立的预言，似乎时间太早了。

（二）"统辖种姓"

当代印度乡村的权力结构，既非完全同种姓序列相一致，也不完全与阶级重合。村落中处于统治地位的集团通常是一个种姓或氏族（一般说来，前者存在于有一个以上种姓集团居住的村落，后者存在于只有一个种姓居住的村落）。决定一个集团能否在村落生活中占统治地位，固然与其礼仪和经济地位有关，但并不完全取决于其中任何一方，而是由多种因素决定的。"统辖种姓"（dominant Caste）[1] 就是为表述这一事实提出的一个概念。

最早提出这一概念的是印度社会学家 M. N. 斯利尼瓦斯。20 世纪 50 年代末和 60 年代初，他在研究卡纳塔克邦迈索尔市附近的拉姆普拉村时发现，一个集团的礼仪地位同其在村落生活中的实际地位并不一致。在拉姆普拉村，礼仪地位最高的集团是婆罗门，但实际生活中却不是婆罗门地位最高，而是握卡利伽（Vokkaliga）。因为，后者占有土地最多，是该村最大的地主，在人数上几乎占了全村人口的一半。他们在经济、政治和人数上的绝

① 把"dominant Caste"译作统辖种姓"而不译作"统治种姓"，是基于下述考虑，前者不仅指种姓集团在政权力方面而且在社会生活诸方面占有优势，而后者容易使人认为只在政治权力方面占优势。

对优势，使其在村落生活中具有举足轻重的作用，实际上统辖着其他所有种姓集团，而他们礼仪地位（或者说洁净程度）、却排在婆罗门和林伽雅特（Lingayat）两种姓之后。“当我在1984年在拉姆普拉村作野外调查时，当地握卡利伽种姓的统辖力量（dominance）给我留下了强烈的印象。当地居住的几户婆罗门，完全（甚至是可怜地）依靠着强有力的握卡利伽地主（在这个地区的有些村子里，婆罗门以前也享有过这样的统辖权，但自20年代以来，他们逐渐迁居城市接受教育和就业，把土地卖给了握卡利伽和其他种姓）。我从和拉姆普拉以及邻村老年人的交谈中得到这样一个印象：甚至是在第一次世界大战时，由于交通不便以及缺乏邦对村落事务的有效干预，地方统辖种姓的头人在村落中享有相当大的权力和自治”。[①]

按照斯氏所说，一个种姓集团能否在村落生活中处统辖地位，取决于下述几方面因素：

（1）有一定经济实力。这在农村主要指“拥有较多的耕地”。（2）数量上占优势。这并不完全是指一个种姓集团的人数占村落总人数的比例，主要是指一个种姓在村落社会生活中要有足够的代表人物，换句话说，受过教育、有威望或从事专门技术的人要多。（3）在当地种姓等级序列中占有较高位置。[②]（4）受过西方式教育。（5）有一定的政治力量。这主要是指有担任“行政职务”的人。一般说来，那些在该邦或该地区政治上占优势的种姓集团，更易成为统辖种姓。一个种姓集团中若有许多成员在本地区或本村当官吏，从而使该种姓的影响超出了村落范围，那么，这个种姓在为争夺村落统辖权的竞争中就会处于更有利的地位。（6）拥有“城市收

① Srinivas, *Social Change in Modern India*, pp.151—152.

② Srinivas, *Social Change in Modern India*, pp.10—11.

入来源”。一个种姓在城市里工作的越多，在村落中就越有力量。

并非所有的统辖种姓都同时具备这些条件。一般来说，具备其中的三个条件，就可能成为统辖种姓。由于各地情况不同，这些条件的任何一种组合从理论上说都是可能的，因而各地村落中的统辖种姓有多种变形。

这些条件并非等量齐观。其中，尤以第一个条件，即土地的占有量具有决定性影响。当代印度农村大量土地为少数土地所有者占有，而大部分人很少有或根本没有土地。这些人数不多的土地所有者，尽管多数礼仪地位不是最高，但在村落生活中却享有相当大的统辖权。少地者、无地者以及其他种姓集团则以各种形式和各种名义依附于他们。这个条件还通常同其他几个条件联系在一起，例如，拥有较多土地的集团，通常也有较多的人担任“行政职务”(至少可以获得较好的工作)。由于在外当官、工作的人多，也常拥有较多的“城市收入来源”等。因此，拥有较多的土地，不仅对于能否处于统辖地位至关重要，而且也有享受“西方教育”的机会。因此，在斯氏列举的六个条件中，除第二个条件之外的其他五个条件，具有相互叠加的关系，即具有其中的一个条件通常趋于亦具有其他条件。第二个条件则具有叠减性质，即具有这一条件通常较难具有其他条件了。不过，也难一概而论。拉姆普拉村的握卡利伽种姓就是特殊的例子。

一般说来，受西方式教育的农民，掌握着较多的科学文化知识，比没受过这种教育的人经营土地更有方，故容易获得较大的影响力。有城市收入来源，意味着他们同外界有更广的联系，也意味着他们容易得到更多的外界信息和受到现代城市生活的更大影响。这对于他们在村落社会中获得更高的权力地位有利。

由于过去几十年里交通、通信方面的改善，村落中传统的、封闭的生活和统治方式出现了衰落的趋势。乡村统治机构的头人，

或者至少是他们的儿子,正在不断吸收城市中的现代化生活方式。在各种现代因素的刺激下,传统的统治方式发生了变化。某一村落的统辖种姓,其统辖权有时超出该村范围而扩及到相邻诸村。根据斯氏的报告,在印度部分地区,还出现了这样的现象:住在某一村落内的某一种姓中的一二个家族,借助现代化的联络手段,能在较大地区行使统治权。另一方面,那些只在一个村落里拥有统辖权的种姓,必须认真对付来自那些拥有较广地区统辖权的种姓的挑战。

近几十年来印度实施的西方议会民主制度,改变着印度乡村的传统统治形式。特别是潘查雅特制度的实施,为那些礼仪和经济地位不太高、但人数众多的种姓集团参与村落统治开辟了道路。[①]新的制度唤醒了他们的自尊意识和参与欲望,也使他们看到了自己的优势。他们依靠"选举"这一武器,参加了从中央议会到村落的所有选举产生的机构,正在撼动着传统的地方权力平衡。尽管贫穷的低种姓和不可接触者集团很难成为村落中的统辖种姓,但他们"数量上占优势",其他种姓集团越来越不能忽视他们的作用了。在不论贫富和身份高低人人都有选举权(尽管人们行使这种权利的现实同法律条文之间存在着很大差距)的今天,"数量上占优势"这一因素具有越来越重要的意义。

印度政府自独立以来实施的各种形式的土地改革措施,削弱了旧的大土地所有者的力量。在大多数村落里,旧的统辖种姓失去一部分或大部分土地,这些土地大都转到了中间种姓手里了。许多原来隶属于封建主或地主(各地有不同名称)的佃农,在新的制度下成了土地所有者。随着其经济力量的增长,要求分享村落的统治权力。经过一番争夺后,许多这样的集团终于成了村落里

① Mayer, *Caste and Kinship in Central India*, pp. 92—128.

的统辖种姓。

(三)种姓与村落的权力结构

各地村落中统辖种姓与村落权力结构的关系比较复杂。有的村子,同时存在着几个势均力敌的种姓集团,很难确定究竟哪一个种姓起统辖作用。有的虽然能找出统辖种姓,但力量较弱。例如,有的种姓集团在人数上占优势,但经济力量薄弱,故缺乏统辖力量;有的虽然有比较强的经济力量,但人数少,统辖力量也不强。有的种姓虽然在经济力量和人数上都占优势,但内部分裂成几派,"内耗"严重,削弱了其统辖力量。

统辖种姓内部的派别之争,是当今印度乡村权力结构的一个重要特点。一个典型的统辖种姓集团,其内部通常分成两个或更多的派别,他们之间为争夺村落领导权以及经济利益、社会影响进行着激烈的斗争。村潘查雅特主席的位置常常是争夺的焦点。统辖种姓中望族的青年或中年人都想担任这个职务。因为,村主席通常是一个集司法、政治、社会权力于一身的职务,获得这个职务就意味着他所代表的族系拥有更大的控制村落社会的权力,也意味着会带来更多的经济和其他方面的利益。谁能在竞争中获胜,很大程度上取决于一个望族的人数、土地占有量以及在当地政治和社会中的影响。有时,统辖种姓内部各派系在各方面实力相当,在这种情况下,获胜的关键在于能否从非统辖种姓集团中拉到更多的支持者。这样,围绕村潘查雅特主席的权力斗争,不仅影响统辖种姓内部各派力量较量,也常常影响到其他种姓集团,使统辖种姓与非统辖种姓之间的关系发生变化。非统辖种姓也因统辖种姓的派别之争而分属于不同派系。他们就"支持哪一派"问题上同统辖种姓各望族讨价还价,并从中取得一定的好处。也有这样的情

况:统辖种姓人数不多,经济上也不占优势,它对村落社会的统辖权力是靠其他种姓集团维持的。例如,在阿德利安·梅耶教授研究的中印度一个村落里,统辖种姓拉其普特人在人数和经济上均不占优势,他们之所以能成为统辖种姓,是由于他们同旧的土邦统治者有密切联系。他们在村落中保有三个世袭的头人地位(当时)。他们受到四个"同盟种姓"的支持。为了得到同盟种姓的支持,拉其普特人愿意同他们"共食",平等地对待他们(而按照礼仪规定,他们不得同他们"共食")。[1]

尽管统辖种姓内部有严重的派别之争,但为了维持对其他种姓的统辖权力,有时他们不得不保持起码的团结和尊严。因此,尽管他们之间的斗争有时激烈到了一部分人分裂出去另组新种姓的程度,但一般说来,这种斗争是有一个限度的,即不损害其在村落生活中的统辖地位。当非统辖种姓起来反对他们、他们的统辖地位受到威胁时,他们就会停止派别斗争,一致对外。最近几十年以来,随着法律上承认人人皆有公民权及乡村各级组织实行选举制,那些人数众多但礼仪地位低且贫穷的种姓集团,常常起来反抗统辖种姓的统治,这使旧的统辖种姓十分惧怕。凯思林·高夫指出,孔巴佩泰村的统辖种姓(婆罗门)中虽然也常闹纠纷,但为了照常管理村落事务,他们不得不保持一定的团结和尊严。一旦出现低种姓反对婆罗门统辖权利和尊严的事件,他们总是采取一致行动进行镇压。高夫写道:"对低种姓反对婆罗门的传统权利和尊严的罪犯,惩罚是严厉的。近几年来,现代经济变化所引起的对种姓制度的对抗,这一类的罪行就日益频繁。婆罗门则尽其所能使用空

---

① Mayer, *Caste and Kinship in Central India*, pp.92—128.

前残暴的刑罚来保持他们的教规地位和行政管理权。"[1] 不过，旧的统辖种姓的力量正在衰落，低种姓集团时常依靠政府官员、警察、法院等手段同统辖种姓作斗争。

从大的方面讲，传统村落中统辖种姓的职能主要有两个。一个是对外代表着村落，是联系村落与政府的媒介。在明显存在着统辖种姓的地方，所谓村落的自治权力，在很大程度上是由统辖种姓行使的。他们控制了村落自治机构——潘查雅特。统辖种姓的成员，尤其是那些有钱有势家族的成员，实际上是村落同政府以及有威望的外来者打交道的代表。其他种姓一般是通过统辖种姓同政府或外部发生联系的。政府承认或默许他们的种姓法规和对村落的统治权。当这种权力受到威胁时，政府通常站在他们一边。18 世纪马拉塔地区，有许多政府帮助村落里的统辖种姓惩治反抗种姓的例子。[2]另一方面，作为一种交换，统辖种姓则有义务向政府缴纳赋税、提供差役、士兵和马匹等。从这个意义上讲，统辖种姓构成整个统治阶级的一个阶层，和国王、大小封建主、高级官吏一道，在印度教社会中起统治作用。不过，统辖种姓同政府之间并非没有矛盾。有时为了维护自身或村落全体的利益，他们以积极或消极的形式反抗政府对村落的横征暴敛。18 世纪马拉塔地区许多村落和统辖种姓的头人(在很多情况下二者是一回事)因拒缴或未缴足赋税而锒铛入狱。[3]

统辖种姓的另一个职能，也是最重要的职能，是对村落社会起统辖作用。如果把印度的村落社会比作一复杂的编织物的话，那么，统辖种姓则是这个编织物中的基干或"筋"。统辖种姓有强大

---

① 凯思林·高夫:《坦焦尔县孔巴村的种姓制度》，见黄思骏、刘欣如译，陈洪进编校:《南印度农村社会三百年》，中国社会科学院，1983 年，第 97—98 页。

② Sudha V. Desai, *Social Life in Maharashtra under the Peshwas*, pp. 1—30.

③ 钱德拉梅什·杜特:《英属印度经济史》，中文版，下册，第 517—522。

的势力，它通过经济的、政治的和宗教的手段，把其他种姓集团编织在村落体制中，并使他们紧紧地依附自己。统辖种姓的长老们，站在“媒介种姓”的立场上，控制和调节着村落中各利益集团之间的关系。他们是整个村落的社会和伦理规范的维护者，村落社会正是通过统辖种姓的这种统一作用，才使各个具有离心倾向的种姓集团结合在一起。他们对村落社会的统辖，具体表现为：调解民事纠纷、维持村落秩序和组织生产等方面。坦焦尔地区孔巴佩泰村的统辖种姓（婆罗门），在五六十年前“惯于定期举行非正式的会议，来确定初耕、插秧和收割之类的农业活动日期，组织低级种姓的劳动，任命农奴（帕兰）更夫，判决低种姓之间的重大纠纷和解决有关村庄政策的一般问题”[①]。由于国家力量薄弱，当村民中发生纠纷时，通常不是寻求地方政府官员、法院或警察的帮助，而是习惯让统辖种姓解决。后者也常常以“维护村落利益”等为借口，竭力阻止村民们让政府或村外力量解决村内纠纷的做法。这些职能，有时是通过统辖种姓的某一位长老或有威望者行使的。

如前所述，独立后实施的潘查雅特制度，使传统的乡村统治结构发生了一定的变化。这个变化的大体趋势是：由朴素、自发和统治逐渐向组织化了的统治、由习惯统治向合法统治、由以种姓和宗教为基础的统治向以阶级和政党为基础的统治转变。当然，总的来看，这种变化对统辖种姓是有利的。他们人数多，经济力量较强，故在社区政治选举中处于有利地位。但另一方面，由于新体制在领导机构组成上对贱民等“被剥夺”种姓采取保留名额的做法，这就改变了传统的乡村领导集团的成分，打破了由高种姓垄断权力的局面。此外，新体制不是采用“全体一致通过”的方式而是投票表决的方式，这至少从理论上为非统辖种姓发表不同意见开辟

① 《南印度农村社会三百年》，第81页。

了道路。统辖种姓利用自己在人数、财力和社会联系方面的优势，努力维护其统治，贱民等非统辖种姓则利用新体制赋予的机会，与统辖种姓讨价还价，明争暗斗。结果，种姓集团之间的关系变得异常紧张起来。

第三节
个案分析：古吉拉特的种姓与乡村社会

为了获得今日印度种姓与乡村统治的具体印象，这里以古吉拉特地区为例作一分析。材料主要来自 Ghanshyam Shah 等人提供的调查报告。

（一）种姓与土地占有

土地占有情况与乡村的统治结构密切相关。我们先来考察该邦主要种姓集团的土地占有。

表 5 提供了该邦 6 个村子的土地占有情况。它也大体符合该邦其他地区。

婆罗门和巴尼亚属于较高的种姓。大体说来，他们占该邦人口的 3%—4%。巴尼亚是放债人，独立之前他们曾是“不在地主”。

现在只有很少一部分巴尼亚拥有土地。与此相同的还有除苏拉特、瓦尔萨德县的安那维尔婆罗门之外的所有婆罗门。安那维尔是贫穷的，他们占有的土地少于 5 英亩。一半安那维尔是中农或富农，只有一个是农业雇工。贫穷的安那维尔选择了村子以外的非农业工作。很多自由战士属于婆罗门和独立后占据政治地位的巴尼亚种姓。

表 5　几个村落中的种姓和土地占有情况(%)

村子	1. 卡拉利				2. 阿塔拉达拉				3. 纳闪达				4. 玛　尼			
种姓	富者	穷者	无地者	总计	富者	穷者	无地者	总计	富者	穷者	无地者	总计	富者	穷者	无地者	总计
波提达尔	58	42	–	100	56	44	–	100	31	61	8	100	22	52	26	100
巴利亚	–	29	71	100	12	52	36	100	2	53	46	101	1	24	74	99
科　利	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
哈里真(贱民)	–	18	82	100	18	53	29	100	–	28	72	100	–	17	83	100
总　计	28	33	39	100	22	50	28	100	17	51	31	99	13	40	47	100

村子	5. 马拉雅				6. 达姗卡				总计			
种姓	富者	穷者	无地者	总计	富者	穷者	无地者	总计	富者	穷者	无地者	总计
波提达尔	81	19	–	100	–	–	–	–	34	51	15	100
巴 利 亚	25	52	23	100	–	–	–	–	8	41	51	100
科　　利	–	–	–	–	29	56	15	100	29	56	15	100
哈里真(贱民)	–	6	94	100	–	83	17	100	1	25	74	100
总　　计	41	37	21	99	28	57	15	100	20	44	35	99

波提达尔(以前又称昆比),是该邦一个最主要的土地占有集团。波提达尔无论在社会或是经济方面都是很不一样的。北古吉

拉特的波提达尔(即阿加纳·波提达尔)同古吉拉特中部的列奥瓦·波提达尔没有社会联系。苏拉特的科达·波提达尔甚至不愿承认同一地区的乌提亚·波提达尔为波提达尔。过去,波提达尔也像今天一样,大都占有较多的土地和拥有比其他种姓富足的技术和财力。

然而,并非所有的波提达尔都是富裕的。表5表明,只有1/3的波提达尔占有5英亩以上的土地。14%的波提达尔则没有土地。51%的波提达尔是拥有5英亩以下的穷苦农民。虽然很多农村无地的波提达尔不是农业雇工,但当他们发现再无别的生计时,一些人不得不去当一个受雇的农业工人。

如上所述,富有的波提达尔作为税吏和警官拥有政治和行政的权力。许多上层波提达尔是很活跃的,或者说,他们是自由运动的头人。他们曾组织过两次重要的"坚持真理运动"(一次是1918年在克达,另一次是1928年在巴巴多里),以保护中农和富农土地所有者的利益。瓦拉伯拜·帕特尔是他们利益的代言人。他们在政治上的统治地位一直维持到独立之后。由于他们与柴明达尔制度没有多大的利害关系,所以在废除这一制度中发挥了重要作用。事实上,索拉什特拉的波提达尔正是受益于此。早在20世纪50年代土地法实施之时,他们就成为土地所有者。

拉其普特、巴利亚和科利,一般统称刹帝利。他们构成该邦人口的29%左右。拉其普特约占总人口的5%,他们分散在几乎所有的县,巴利亚集中在古吉拉特的中、北部,科利则居住在古吉拉特和索拉什特拉的沿海地区。按照传统,拉其普特是高种姓,巴利亚和科利是低种姓,但从政治上看,当他们出于某种理由反对波提达尔时,是作为一个种姓活动的。

在上述各个刹帝利社团之间和每个社团内部,经济分化是很尖锐的。过去土邦王公统治者多数为拉其普特,少数为巴利亚和

科利。土邦的规模是不一样的，约有39个古吉拉特土邦接受了赎金，其数额因各土邦岁收不同而异。瓦多达拉土邦的统治者每年得265万卢比，而哈帕土邦的统治者仅得2560卢比。现在，这些人大都成了企业家或富农，许多拉其普特和一些巴利亚、科利种姓的人，过去曾是塔鲁克达尔、马哈瓦西达尔或巴格达尔[①]，或其他有占有权的人。自废除了他们的权利以后，他们失去了佃户耕种的土地，对村民的统治权力也衰落了，其中一部分人不得不种起地来。但他们缺乏训练，没有经营农业的才能。阿默达巴德县的一个拉其普特在50年代说过：自然，那是非常痛苦的，因为我们将不能像从前那样生活了，我们感到自尊心受到了伤害。这种感受如此强烈以致每个人都不会忘记。噢，比如，如果卡桑达管理权落到别人手里，我们将没有力量控制农民和其他从前曾控制过的人们了。而且，由于收入的减少，整个集团将维持不下去了。所以，我感到我们失去了两样东西："权力和收入"。

拉其普特因丧失权力而责怪波提达尔，因为后者取代了前者。这两个种姓的斗争开始于莫卧儿王朝时期。先是莫卧儿人、后是马拉塔人任命波提达尔为地方税务官。波提达尔掌握了权力，并从村民们手里获得土地。例如，克达县的一些波提达尔，在北古吉拉特以低价从拉其普特统治者手里购进土地。这些土地几乎全是森林区，不宜耕种。勤劳的波提达尔通过艰苦的努力，开出的土地不仅可以耕种，而且很肥沃。而那些依靠这些森林和荒地的巴利亚则相应地丧失了收入来源。因此他们视波提达尔为敌人。拉其普特地主妒嫉波提达尔的引人注目的经济财富。他们说，波提达尔得到的并靠此发财的土地原是他们的。这样，拉其普特和巴利亚出于不同的理由共同反对波提达尔。

---

① 当地土地占有者。

如表5所示，大部分巴利亚和科利是贫苦农民。实际上，一半巴利亚农户是无地者，他们中只有少数人受益于土改法。因为，他们在乡村生活中低下而薄弱的社会经济地位迫使他们"自愿地"将土地交给地主。所以，土改法没能使刹帝利佃农的经济生活得以改善。事实上，土地改革只是把他们从佃农的地位变成了"雇佣工人"的地位。

另一个农业雇工阶层是表列种姓。他们占全邦人口的7%左右，约有3/4的表列种姓是无地农业雇工。他们散居于全邦各地，因此很难组成一个在数量上足以同农村富农相抗衡的团体。

与表列种姓不同，占总人口14%的表列部落集中住在该邦少数几个地区。该邦主要表列部落有：比尔斯、多迪亚、乔德利、迦米、瓦利、库恩比、克特瓦利亚、哈尔帕提。在所有表列部落雇工中，约有1/3的人没有土地或仅有不足1英亩土地，这些人大部分是农业雇工。45%的表列部落是拥有1—5英亩土地的小农或边际农。27%的阿蒂瓦西耕种者拥有6—15英亩的土地。同样的经济差别也存在于乔德利和多迪亚部落中。克特瓦利亚、乃卡和哈尔帕提部落大部分是无地的农业雇工。哈尔帕提不住在部落村里，在苏拉特和瓦尔萨德两个县，他们世世代代住在印度教徒村里。过去，他们是阿那维尔婆罗门或波提达尔户的依附雇工。从20世纪20年代起，依附雇工制度逐渐衰落，现在已不存在了，他们便成了领取工资的雇工。他们极富战斗性，在南古吉拉特，哈尔帕提雇工与地主(主要是阿那维尔婆罗门和波提达尔)之间的斗争时有发生。

阿迪瓦西同非阿迪瓦西之间也常常爆发冲突。在土改法案实施以前，波提达尔、巴尼亚、阿那维尔婆罗门、帕西以及穆斯林高利贷者兼农民曾在部落地区拥有大片土地。他们中大部分人是不在地主，阿迪瓦西则是他们的佃户。随着租佃法的实施以及由于社

会政治家们的努力，大批（当然不是全部）部落佃户成为享有所有权的农民。而且，同富裕的波提达尔和阿迪瓦西相抗衡。

这样，随着商品农业的发展，农村中传统的农业关系发生了变化。尽管分成农和隐蔽佃农还有，依附性的劳动制度在实际中已几乎不存在了。贾吉曼尼制度已经从几乎所有的古吉拉特村子中消失了。大部分种姓在经济上已不再是平等均一的了。经济分化渗进了种姓，而种姓也同样影响了经济分化，并且导致了冲突。以阶级和经济差别为基础的冲突有两类：(1)阶级和种姓内部的冲突；(2)阶级之间的冲突。前者是不同种姓中同一阶级（有共同的经济利益）成员之间的冲突。这是由不同种姓成员的妒嫉和偏见引起的。高种姓的人妒嫉中、低种姓的新富们。富有的中产阶级波提达尔和拉其普特耕者之间的冲突说明了这一点。阶级冲突是对抗性的经济利益之间的冲突，巴利亚雇工与波提达尔地主阶级之间的斗争就是这种冲突的例子。

（二）种姓与政治

政治在两个阶层中发挥作用，一个是群众，一个是上层人物。上层人物构成某一迦提中有势力的部分。群众和上层人物的政治观点、是非标准和态度，在选举、斗争和决策中反映出来。一个政党或组织的政策决定，受到上层人物的影响。

政党的候选人总是或公开或隐蔽地号召他的种姓成员为他投票。他们强调种姓联系和团结，但很难看出这种努力对选民们发生了什么影响。仅仅根据候选人和选民属于同一种姓这个因素来判断种姓投票是靠不住的。了解一个选民为什么乐于投票是十分重要的。一个选民投某人的票，究竟是因为后者和他属同一种姓还是出于其他考虑？如果候选人的种姓是投票者所考虑的诸因素

中的一个,那么这种考虑究竟占多大比重？关于选举的研究在这方面不能对我们有所帮助。

然而,有一点是可以肯定的,即邦议会和国会选举中的完全的种姓投票,与其说是事实不如说更近于神话。对1962年邦议会选举的研究表明,决定投票的因素,是政党的思想体系、组织纲领以及候选人的工作经历等,而不是种姓。而且还有这种情况:几个同一种姓的候选人在同一选区竞选,这就打乱了选民们的种姓界线,使他们分裂了。在1971年的邦人民院选举中,刹帝利选民几乎是势均力敌地分裂成两派。一派支持执政派国大党,另一派支持组织派国大党,但是绝大多数的波提达尔投了组织派国大党的票(见表6)。选区或投票单位同候选人的种姓无关。还需指出,波提达尔没有像刹帝那样的种姓组织,他们投组织派国大党的票,究竟是出于种姓原因还是阶级利益的原因,表7提供了各种职业集团投票的情况。它表明,像农业雇工这一类职业集团,绝大多数投了执政派国大党的票,而其他职业的人则分别投了两个国大党的票。出于职业利益进行投票,在选举中占重要地位。有某种经济利益的农民,企图利用某一特定的政党来维护他们的利益。例如,农业雇工和穷苦农民一般都觉得执政派国大党比其他党更亲近些,他们渐渐不理睬种姓头人们关于按种姓选举的号召了。曾一度受刹帝利群众尊敬的刹帝利种姓领袖们,在1972年和1975年邦议会举行时,正是在刹帝利占优势的选区遭到失败。总之,选民们正在变得世俗起来。在邦和国家选举中,放在首位的是他们的经济利益而不是原始的种姓关系。

然而,在村落里,他们的选择是有限的。村一级的政党组织几乎是不存在的。村里也没有诸如"雇工协会"之类的以阶级为基础的组织。对村民们来说,把他们联系在一起的有效的组织形式仍是传统的种姓。而且,居民的居住方式也是按种姓划分开的,而这

又强化了种姓意识。

表6　投票与种姓(1971年选举)

政　党	婆罗门	巴尼亚	帕特尔	刹帝利	穆斯林	哈里真	表列部落
国大党	57.1	25.8	12.5	32.5	65.1	50.0	54.8
国大党(O)	7.1	25.8	87.5	31.3	3.7	20.0	25.8
自由党	21.4	19.4	0.0	0.0	2.8	0.0	0.0
人民同盟	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0
未投票者	14.3	16.1	0.0	21.4	12.8	17.5	9.7
不详	0.0	12.9	0.0	12.00	15.6	12.5	9.7

表7　投票与职业(1971年选举)

政　党	农民	农业雇工	商人	服务人员	工厂工人	熟练和非熟练工人	无职业者
国大党	43.8	65.9	35.1	50.0	71.4	56.3	51.0
国大党(O)	29.9	9.8	27.0	13.9	0.0	15.6	14.4
人民委员会	0.0	0.0	10.0	2.8	0.0	15.6	4.8
人民同盟	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	3.1	0.0
未投票者	13.2	9.8	8.1	16.7	21.4	25.0	21.2
不详	13.2	14.6	18.9	16.7	7.4	0.0	8.7

从传统上说，占有土地的阶级和种姓(波提达尔或阿那维尔婆罗门)掌握着村落的政治权力。随着潘查雅特制度的实施，在人数上占优势的中、低种姓(巴利亚、科利等)，向高种姓的权威提出了挑战。在一些潘查雅特里，这部分人获得了比过去多得多的选票，甚至有的还当上了村主席。例如，在阿南德这个地区("刹帝利协

会"的大本营),刹帝利占人口的55%,波提达尔占34%,但后者控制着几乎所有的村委员会。1968年,村委员会成员有49%来自波提达尔,37%来自刹帝利。还有一点值得引起重视:虽然少数低种姓的人在村委员会中得到了席位,但后来又丧失了。这种情况是两个原因造成的:第一,高种姓、上层阶级在低种姓领导人中成功地进行了分裂活动;第二,虽然低种姓得到了席位,但他们在经济上仍依附于高种姓。其结果,村委员会的权力由那些属于中农或富农的高种姓领导人所掌握。也有少数这样的情况:领导人虽然来自低种姓,但他们在经济上较富裕,因此可以成功地进行反对高种姓领导人的坚强斗争。他们身后的种姓在数量上占优势,在经济上也不依赖高种姓。这样,经济上较富裕的低种姓的上层分子在权力角逐中成功地对抗了高种姓上层分子,但是,前者没有利用手中的武器改善自己的经济地位。随着时间的推移,他们同高种姓统治者携起手来,成为他们自己种姓兄弟的剥削者。关于部落,他们中的上层人物感兴趣的是,他们中的一个中农、富农或受过教育的人能否当邦首席部长,以得到更多的白领工作的位置;或者,组织一个能资助阿迪瓦西企业家的合作银行以便得到灌溉设施、化肥和优良品种等。他们以阿迪瓦西的名义,提出这样或那样的要求,但实际上,他们对阿迪瓦西的关心,不仅是次要的,而且是将此作为一种手段。这些种姓中的上层分子,支持同政党作交易,他们操纵和利用种姓组织以达到他们的政治目的。

在古吉拉特农村,有两种组织在政治生活中发挥作用,现分述于后。

1. 种姓组织

古吉拉特有一些种姓组织,不过其中有几个是直接从属于政治的。其中一个叫古吉拉特刹帝利协会,成立于1948年。开始该组织仅限于拉其普特人,后来为了扩充力量,还包括了巴利亚、帕

当瓦迪亚、淘科以及其他声称是刹帝利阶层的种姓集团。至今它仍由一般意义上的刹帝利和特殊意义的拉其普特人的上层(一些前统治者、前塔鲁克达尔、富农)控制着。

早在20世纪50年代,刹帝利协会使用黄色的制服和佩剑之类的传统标志来动员刹帝利群众。他们靠着他们曾有共同的文化传统和光荣的过去这样一种心理,培养了"刹帝利的觉悟和团结",培养了那些渴望成为刹帝利阶层的贫苦巴利亚的自我意识。为了加强出身低下的刹帝利种姓组织的联系,协会要求把刹帝利也列入"落后等级"表里去以便使刹帝利群众在工作和受教育方面得到某些优待。不言而喻,如果刹帝利被承认是"落后的",则它的上层将会得到相当多的好处,正如表列种姓和表列部落的情况那样。协会通过了一些有关贫苦农民、佃户和雇工问题的决议案,并且大声疾呼反对波提达尔地主对巴利亚雇工的虐待。但他们却忽略了拉其普特地主也同样虐待巴利亚的事实。总而言之,协会并没有组织巴利亚雇工去反对土地所有者,而是当拉其普特地主的利益受到威胁时,该协会的领导人总是积极地站在他们一边。例如,1948年,刹帝利协会反对"废除柴明达尔法",支持"拉其普特吉拉达尔"(Rajput Girodar)。该协会的领导人向政府施加压力支持吉拉斯达尔方而起了很大作用。协会的喉舌《拉其普特斑杜》1949年6月一则为吉拉斯达尔辩护的社论说:"对于吉拉斯达尔说来,他们的收入仅仅是吉拉斯村子,而且也不是白白地接受村子收入的。为了得到这些收入,他们的祖先为政府表现出英勇的流血和服务精神。怂恿一个阶级反对另一个阶级是英国统治者的策略,在今天的统治制度里,这种政策是没有市场的。此外,任何一个阶级都不应该希望牺牲别的阶级的利益使自己富裕和强大起来"。

协会除了在上述一些问题上作为一个强有力的组织发挥作用外,自20世纪50年代以来,它还直接参与政治。50年代,它支持

国大党。60年代又支持自由党。二十年来，在同政党的相互作用过程中，协会领导人分裂成不同的党派。它失去了作为一个刹帝利组织的号召力。在一次选举中，强有力的协会领导人同在一个刹帝利组织，以便同政党讨价还价。其结果，刹帝利在邦议会中的力量比重由1960年的7%增加到1980年的17%。

政党在一次次的大选中越来越屈服于种姓的压力。50年代起，国大党在分配候选人名单时，候选人对党的义务、工作情况比种姓受到更多的重视。在其他条件都相同的情况下，才参考候选人的种姓。到了60年代，国大党更重视候选人的种姓。一些新党员和党的非主要成员之所以能够被提名为国大党后选人，主要是因为他们出身于特殊的种姓。这种现象始于1967年的选举。例如，邦国大党选举委员会向中央选举委员会推荐一个刹帝利申请者时，是基于这样的认识："这是一个得有刹帝利候选人才能参加竞选的选区(在该县内)。看一下他们惊人的落后性，就会觉得社会的这一部分人是不应被忽视的。所以某某的名字被推荐了"。这种思想在古吉拉特邦选举委员会的记录中似乎是第一次出现。70年代，国大党则不受任何限制地根据种姓分配候选人名单。这进一步加强了种姓领导人在政治中的作用。

这样看来，刹帝利——应该说是拉其普特、巴利亚、淘科等——的上层人物利用种姓组织来获取国大党候选人资格和党的职位。另一方面，人民群众为其经济利益进行的工作超出了种姓的界限。如果种姓的号召同他们的经济利益不一致，他们就不理睬这种号召。从这一意义上说："他们在政治活动中变得比上层分子更世俗。"

2. 以阶级为基础的组织

农村中以阶级为基础的组织是由农民和农业雇工组成的。农民组织只限于一些特殊的农产品组织：如棉花生产协会、烟草生产

协会、蔬菜生产协会等。他们向政府施加压力以保障他们的利益。如以优惠的价格获得肥料、保护农产品价格等。此外,富农和中农也常在各种旗帜下组织起来,克达县的拜·帕特尔于1952年组织了一个“克都特同盟”(Khedut Sangh)的政党,以反对土地法。1968年,自由党和国大党的克都特领袖们,在党外组织一个叫“克都特曼德尔”的组织,后来,在南古吉拉特的达耶拉姆·帕特尔、索拉什特拉的克都特帕特尔,在北古吉拉特的瓦拉伯拜·帕特尔和阿卜拜·帕特尔的领导下,成立了“克都特协会”,以反对土地最高限额法和其他一些有关土地的命令。在政党和邦议会内外,这个协会正在作为一个强有力的集团发挥着作用。有时它公开对抗政府,开展旨在维护富农和中农利益的斗争。有两个例子可以说明它的活动和实力情况:

1973年,克都特协会为了反对土地限额法,组织了示威和坚持真理运动。在它的号召下,一支由农民子弟组成的队伍在新德里组织起来了。他们向首席部长提交一份备忘录,要求保护他们的土地权利。这些农民向政府施加压力,以阻止土地最高限额法的贯彻实行。十分有趣的是,除四五个成员之外,所有的国大党议员都赞成提高限额。政府拒绝了下院大臣们提出的一项叫M.L.A.的提案。这项提案主张,应当从那些每年非农业收入超过15000卢比的“农民”手中把土地接受回来。政府还拒绝了一项关于成立一个监督委员会以监督该法贯彻执行的议案。政府也没有采取其他措施以促进政府机关执行该法令。这些农民们公开发誓,不会依照法令把多余的土地交给政府以分配给无地农民。一个克都特协会的领导人在一次公开的会议上说,法令不能施行,因为“国大党政府的所作所为恰恰与它口头上的喊叫背道而驰”。

在同一年里,克都特协会还抵制了政府根据年税收法征收稻谷的做法。根据这个法令,占地一英亩或不足一英亩的小农被豁

免，其他农民则按累进制征税。这样，大农必然缴纳比小农更多的税款。例如，在苏拉特县，7万个农民中仅有2.7万人应按不同税率纳税，只占农民的39%。这些农民组织了示威游行，以威胁为农业雇工谋利益的国大党领袖们，并自行决定拒绝纳税。因此，税收工作受到干扰。后来，人民党政府废止了这一法令。

从种姓上看，克都特协会由波提达尔支配着，不过它并不按波提达尔的观点讲话。它反对土地最高限额法以及向科利、拉其普特、巴利亚、阿迪瓦西的中、富农征税，但同时，它也是一个土改法令并未给他们带来不利影响的贫苦波提达尔的组织。

另一个以阶级为基础的组织是农业雇工委员会。该委员会是1975年国大党领袖出面组织的，由农业雇工、小农和边际农组成。1975年，该组织提出了"最低工资法"，但没有采取任何动员农业雇工的措施。它企图在1976年至1977年间实行国大党的20项计划。不过，它在很大程度上一直是个空头组织。

在南古吉拉特，除了哈尔帕提服务同盟(HSS)外，几乎再无什么重要的农业雇工组织或团体。该组织是一个非哈尔帕提的社会工作者于1961年建立的，是表列部落哈尔帕提的组织。该部落有97%强的劳动力是农业雇工。然而，这个地区所有的农业雇工并非都组织在HSS里，因为他们并不全是哈尔帕提。另一方面，一些从事白领工作的哈尔帕提(为数甚少的侍从，小学教员等)外，还开展教育和文化活动。它还要求提高农业雇工工资、反对虐待哈尔帕提等。但是，HSS的领导人相信阶级合作，而且，当富有战斗性的哈尔帕提同土地所有者发生冲突时，他们总是抚慰前者。J.鲍曼指出："HSS拥护提高无地的无产者的工资，但是，当农业雇工发动罢工来加强他们的要求时，社会工作人员便进行干涉以防关系激化，从而达成妥协。他们还没有自立的能力和阶级觉悟，相反，该组织的目的并不是要使哈尔帕提自立起来，认识他们被压迫

被剥削的地位，而是设想，在他们独立的过程中不通过任何根本变化来实现对社会制度的调整。"[1] 那些已经意识到自己被剥夺、受压迫的哈尔帕提，却不理睬 HSS 领导人的命令，自己发动罢工。70 年代，HSS 的领导人成了国大党的反对派，但哈尔帕提们却投了执政派国大党的票。他们发现执政派国大党是穷人的政党。

这样看来，种姓组织是纸老虎。它们由政治领导人建立并被他们利用，以加强政治权力和经济利益。50 年代在某种程度上控制了基层组织的国大党，60 年代以后则屈从于种姓力量。一方面，群众（尤其是贫苦农民雇工）对经济利益的关心越来越超过对种姓意识的关心。他们还未组织起来，只是零散地反抗地主阶级，而且这种反抗很有限。另一方面，土地占有阶级却组织起来了。他们拥有经济力量，并在所有非左派政党中有很大影响。靠穷人的支持才有了政治地位的低种姓上层人物，降低了低种姓对地主阶级的要求，在政策和行动方面同土地占有阶级妥协。

（三）结　论

尽管古吉拉特的"商品生产"始于 19 世纪，但直到最近 30 年才成为居支配地位的生产方式。商品生产侵蚀着乡村中传统的种姓结构。现在，贾吉曼尼制度在这里与其说占统治地位，不如说是一种例外。如果我们用种姓范畴理解农业关系和政治，我们可以说某一种姓占有比另一种姓为多的土地，并控制了政治权力。然而，这完全把现实简单化了，无助于我们对现实的了解。种姓在社会和经济方面都不是均一的，许多种姓的经济分化在过去 20 年里日趋尖锐起来。上层分子中的经济分化和政治角逐腐蚀了种姓的

① 《经济与政治周刊》，1974 年第 9 期第 12 号。

团结。那些没有任何政治基础的上层人物与他们所属的种姓成员不同,他们组织起来并依靠种姓组织获取政治权力。议会制(即政党、立法和选举)在日趋衰落,它不再有力量控制基层势力。群众(尤其是穷人)对自己受剥削的经济地位日益觉醒。但是,他们没有能提高他们的觉悟,也没有发动他们进行除选举以外的政治斗争,也没有以这种组织为基础的政党和阶级。另一方面,非左派政党和低种姓中的上层人物,则利用种姓意识达到他们的政治目的。他们同已经组织起来的土地占有阶级勾结起来。在这种情况下,需要的是打破这种恶性循环,而不是陷进去。

第六章　印度的社会冲突及其根源

在这一章里，我们将讨论与种姓制度相关的另一个问题，即印度的社会冲突问题。

无论是哪一种社会，各社会集团之间的对立和冲突都是存在的。不过，由于历史和文化条件不同，社会冲突的形式、原因和程度亦不同。

在种姓制社会，各社会集团之间的对立和冲突似乎更明显。考察今日印度社会，各种社会冲突频频发生，使得政局不稳，社会动荡，人民生命财产遭受损失。各种冲突造成的社会动荡，构成今日印度社会发展进步的巨大障碍。

表面看来，印度社会各种冲突错综复杂，但仔细考察，这些冲突大都与下述三种基本形式的冲突有关：

种姓冲突　这是印度社会最基本的冲突。表现为：种姓印度教徒与贱民之间的冲突、贱民集团之间的冲突以及印度教徒各种姓集团之间的冲突。

教派冲突　不同宗教信仰集团之间的冲突，包括印（印度教徒）伊（斯兰教徒）之间的冲突、印度教徒与锡克教徒之间的冲突、印度教徒与新佛教之间的冲突等。其中，尤以印、伊两派冲突最典型，最严重。

种族冲突　一些少数民族要求独立或自治的倾向。如，旁遮普地区锡克人争取建立“锡克斯坦”（即“锡克国家”）的斗争、南印度泰米尔人争取建立“达拉维达国家”的斗争、东北地区那伽人和

米佐人争取民族自决权的斗争，等等。

必须指出，这三种形式的划分并非绝对。很多情况下，这几种形式的冲突相互交织在一起，很难截然区分。例如，马哈拉施特拉邦贱民争取改善地位的斗争，既是种姓冲突（种姓印度教徒与不可接触者），也是一个教派问题（印度教与新佛教）；锡克人同印度教徒的冲突，既是教派问题，也可以说是种族问题；一些少数民族争取民族自决权的斗争，既是种族问题，也可以认为是一种特殊形式的种姓问题（一些少数民族被列为"表列部落"，同"表列种姓"一样，是作为一个特殊种姓集团存在的）。这三种形式的冲突，有不同的表现形式，却有相似的社会根源和共同的文化心理基础。

第一节 种姓冲突及其根源

在第二章中，我们分析了种姓隔离与对立的特点，知道了每个种姓集团都是一个自我维持的封闭世界，在空间和社会两个方面保持隔离。所以，相对于其他类型的社会，种姓制社会各集团之间更多些对立的基础。这种对立，可以从"地位之争"和"种姓冲突"两个层次来认识。

（一）地位之争

地位之争是由种姓制度的本质所决定。如前所述，种姓从本质上说是一种教阶制度，是印度教社会为达到与神明接近而设置的阶位。这阶梯中的每个位置都表明了同神接近的程度。地位越高，同神越近。追求同神的合一是印度教文化的最高理想，也是印度教生活的目的之所在。因此，在教阶体制中追求更高的地位可

以说是印度教徒内心的天然冲动。一个正统的印度教徒从小所受的教育就是如何使自己的行为符合种姓规范。倘若他的行为有利于提高种姓地位,就表明同神更接近了一步,因而会受到同伴们更大的羡慕和尊敬。倘不能如此,至少也要不使自己地位降低,因为地位稍有降低便意味着从通向神明之梯上跌落一级。而那些处在社会最底层的不可接触者,作为从该阶梯上滑落下来的例证,对其他人永远起着引以为戒的作用:这些人由于罪孽深重而丧失了在教阶体系中的位置,永远失去了同神明接近的资格。他们在社会生活中的遭遇悲惨,加剧了印度教徒对丧失种姓地位的担心。

所以,印度教徒对教阶地位十分敏感。他们对教阶地位的追求是那样的热衷,以至于常使对经济利益和政治权力的追求降至次要地位。他们总是声称自己属于更高的地位,为在种姓体制中得到更高的位置而不懈地努力。这可以说是种姓集团间地位之争的原动力。

种姓间的地位之争,还在于确定种姓地位标准的模糊性。如本书第三章所述,种姓是一种森严的等级制,每个集团都占据一个大体固定的位置。但在实际生活中,如何确定这个位置却不那么容易。首先,要确定一个种姓的地位,必先确定种姓属于哪一个瓦尔纳。但由于种姓不断分裂和人口迁移,要确定一个种姓集团属于哪个瓦尔纳并非易事。一些集团常常声称自己属于更高的瓦尔纳,而周围的种姓并不承认。其次,确定所从事的职业对于确定种姓地位也很重要:从事“洁净”职业(如祭司、军事、商业、国家管理等)者,其地位高于从事“污秽”职业(如渔业、屠宰、洗衣、理发等)者。但种姓对职业的规定并非绝对,在实际中有很大的变通。而且各地区对职业的看法不一样,从事同一种职业的种姓并非在各地都有相同的地位。例如,在西孟加拉邦地位较高的编织匠种姓,

在其他地方却是不可接触者。[1] 因此，从职业确定种姓的地位也不那么容易。第二，种姓地位的高低还同种姓遵守的习俗有关，如食素种姓高于食肉者，实行童婚和禁止寡妇改嫁者高于不遵守这些习俗者等等，但因各地习俗不同，这些因素带有很大的不确定性和随机性，故难形成明确的标准。除此以外，政治影响的扩大，经济实力的增长，也会导致一个种姓集团宣布自己属于更高的地位，并真的会改变周围的种姓集团对自己的看法。

这样看来，种姓体制实际上为种姓集团间的地位之争留下了充分的余地。除了对处于金字塔顶端的婆罗门和底层的不可接触者有较一致的看法外，处在中间地位的大量种姓集团都认为自己的地位高于其他集团。一些学者通过调查发现，中间种姓的地位划分是模糊不清的，很难找到人们都能接受的划分标准。因此，中间种姓之间常常为了在等级阶梯中的位置而争执不休，有时甚至演成激烈的冲突。

其实不独中间种姓如此，婆罗门和刹帝利两个高种姓之间，以及不可接触者之间，也有此类事情。从理论上说，婆罗门地位高于刹帝利。如前所述，按照印度教教义，婆罗门是神在大地上的代表，或在某种意义上就是神本身。但这些规定带有浓厚的理想主义色彩。在实际中，拥有很大政治和社会权力的刹帝利种姓，常常不甘于这种规定。在印度历史上，以婆罗门为代表的僧侣势力与以刹帝利为代表的世俗统治势力，为争夺最高地位而屡屡发生斗争，这两个种姓集团的实际地位也有时代变化。例如，在佛教兴起以前时代，婆罗门的地位最高。佛教兴起后，婆罗门地位下降，刹帝利实际上处于最高地位。佛教衰落后，婆罗门的地位又得以恢复和加强（关于这个问题，我们将在第七章中较为详细地讨论）。

---

① M.N.Srinivas,(ed.), *Indian Villages*, pp.180—201.

穆斯林统治时期,统治者利用婆罗门统治印度,而把原来的统治者刹帝利视为政治上最危险的敌人加以排斥打击。婆罗门也借机行事,大煞刹帝利的威风,许多昔日显赫的刹帝利统治者被逐出政治中心。刹帝利的地位衰落了,婆罗门的地位得到空前的巩固。

至尊至上的婆罗门种姓,按说不应对地位有什么不满,其实不然。其婆罗门集团内部也有地位之争。一个婆罗门亚种姓常常声称自己比其他婆罗门亚种姓地位更高。他们有的能提出各种证据,说明自己是血统纯正的婆罗门,而其他婆罗门如何受过污染,因而地位在自己之下,等等。

低种姓更是对自己的地位不满。他们常常声称自己本应属于更高的种姓,目前的低下地位是个错误。许多低种姓集团为了达到改变种姓地位的目的,或是设法将本种姓的起源同古代某个伟大人物联系起来,或是放弃自己的生活习俗而采用高种姓的生活方式(详后)。譬如,有的首陀罗认为,自己是古代贤哲蚁垤(据说是史诗《罗摩衍那》的作者)的后代,本属婆罗门;有的不可接触者声称自己的祖先是拉其普特人,本属刹帝利。他们看到高种姓食素、戒酒、寡妇守寡,也刻意模仿,以求改变在社区中的形象和地位。这就导致了后文将分析到的低种姓的"梵化"运动。"梵化"既是种姓的流动形式,也是种姓地位之争的一种表现。

在第三章的"个案分析"中,曾提到不可接触者中的等级制问题。在种姓印度教徒看来,不可接触者都是不净的。但在不可接触者中又分三六九等。一部人认为另一部分比自己更"污秽",并不与他们来往,尤其避免身体接触。从我们掌握的材料看,这种情况在印度各地不可接触者中都程度不同地存在。有人把这种现象称作"不可接触中的不可接触制"(untouchablity in untouchable)。

地位之争带来的直接后果,是不满、争论、猜疑和排斥的普遍化。想在种姓阶梯中占据更高地位的愿望,首先引起对自己所属

集团现有地位的不满。人们总是抱怨现存种姓秩序的排列如何错误,而自己本应属于更高位置。他们总是设法寻找、接受能证明自己地位更高、更接近神明的各种证据。但“同神的距离”是一个十分玄虚、无法确定标准的问题,这使得界定种姓地位的各种因素有很大的模糊性和随意性。于是,对于能表示“洁净”与“污秽”的各种象征和标志的追求不断花样翻新。围绕高贵与卑贱、洁净与污秽、吉祥与不吉祥、权利与义务的争论永无完结。又由于所有提高种姓地位的努力都伴随着更加固守种姓礼仪和种姓偏见,故这种努力加大了对其他种姓的排斥。对高种姓来说,为了获得更高的礼仪地位,或者至少不使自己的地位降低,他们要恪守种姓实践,防止低种姓的侵犯,因而总是排斥和打击低种姓企图提高其地位的努力;而低种姓通过歧视比自己地位更低的种姓来巩固和提高地位。在他们这样做的时候,总是伴随着无休止的争吵、相互指责和排斥。所以,相对于其他类型的社会来说,种姓制社会中的人对地位问题更敏感,围绕地位问题进行的争论和排斥更普遍。

(二)种姓冲突

种姓冲突是种姓对立的进一步表现形式。在这个层次上,人们不再仅仅固守种姓隔离的规定、相互瞧不起和争论,而是开始采取对抗行动。

我们还可进一步把种姓冲突划分为两个层次。

第一个层次,我们可称之为“种姓紧张”。在这个层次上,对立的程度已比地位之争严重,但尚未采取暴力行动。其表现形式有:高种姓对低种姓的“惩罚”(如公开羞辱、罚款、请吃酒席等)和低种姓的抗议(如不为高种姓家干活、故意破坏种姓法规等)、相互攻击辱骂、种姓宣传、针对某一种姓集团的利益而采取不正当手段等。

种姓紧张同前述种姓隔离和种姓的地位之争有关。从一定意义上说,种姓隔离和地位之争必然造成种姓关系的紧张。因此,种姓紧张并不是近代的产物,它也存在于近代以前的印度教社会。只不过在现代印度一些新的条件下,种姓紧张有了新的内容,采取了新的形式,有了更大的规模和影响。

种姓冲突的第二个层次是种姓暴力。这是种姓冲突最极端的形式。在这个层次上,有种姓歧视的人采取暴力手段迫害甚至从肉体上消灭所歧视的人。与地位之争不同,种姓暴力一般来说不是相互的,多是高种姓对低种姓施暴。相反的情况,即不可接触者对婆罗门等高种姓施暴的例子较少见。

不可接触者成为种姓暴力的最大受害者,是同他们极端低下的社会地位相一致的。如前所述,从理论上说,每个种姓印度教徒都在种姓体制阶梯中占有一个位置。不管这个位置是高是低,他们都是社会秩序(同时也是自然秩序)的一部分,故而都是不可缺少的。首陀罗虽然地位低下,但出身高种姓的富豪显贵不能不用奴仆。因此,他们的权利和人身安全也有社会习俗和法律上的保障。不可接触者不同。他们在种姓阶梯中没有位置,被认为是从"解脱"道路上滑落下来的人。这些人的存在本身就被认为是一种罪恶。他们不仅是"不可接触者",甚至是"不可看见者"和"不可想到者"。社会习俗对于他们到了如此严酷的地步,对他们使用暴力也就没有什么奇怪了。实际上对于那些违犯种姓法规的不可接触者施以暴力,本来就包含在印度教经典之中。如有的法典就有对他们割舌、断肢、烙烫、切割阴茎、投火、向耳朵里灌溶化的铅水,用烧红的刺刀穿口等规定,所以,在种姓社会里,人们可能会谴责打死苍蝇和臭虫的行为,却不会同情受暴力迫害的贱民。

如果说,近代以前的种姓暴力主要表现形式是对不遵守种姓法规的不可接触者个人施以刑罚的话,那么,近代以来的种姓暴力

则有了更大的规模。在上一章讲到，随着贱民的觉醒，贱民反歧视、反迫害的斗争有了较明确的目标和较大的规模。正因为如此，种姓暴力也出现了大规模和组织化的趋势。人们所说的"种姓战争"(Caste War)，就是反映了这一特点。1977年遍及马哈拉施特拉邦的"种姓战争"①，1980年底至1981年初席卷古吉拉特邦的"种姓战争"和1990年因实施"曼达尔方案"而引起的"种姓战争(见本书第四章第一节)，以及本书第三章列举的残害贱民的事件，都说明种姓暴力正朝着有组织、大规模的方向发展。

(三)近代种姓冲突之根源

种姓冲突并非始于现代，它是种姓制社会固有的矛盾形式。但是自现代以来，种姓冲突确实是加剧了。这是同近代印度社会矛盾的变化分不开的。

自近代以来，尤其是20世纪以来，由于资本主义生产方式的引进和发展，传统的印度社会结构缓慢起了变化。旧的财富和权力格局被打破，社会按照新的原则发生了改组和分化。然而，这种分化和改组是在种姓的外壳下进行的。婆罗门和其他老的高种姓集团的地位无可挽回地衰落了，但他们并未放弃为挽回这种局面而作出努力。他们在种姓的旗帜下联合起来，加紧了对低种姓和不可接触者的迫害。那些原来种姓地位并不太高但在新的机会中增强了经济实力的新富们，不满自己的社会和礼仪地位，故而同旧

① 这次暴力事件起因于对一所大学的更名，1977年7月27日，马哈拉施特拉邦议会通过一项决议，同意将"马拉陀达大学"(在阿拉哈巴德市)改名为"安培德卡尔·马拉陀达大学"。此事引起印教度教徒学生的强烈不满，因为安培德卡尔激烈反对印度教。他们举行了抗议示威活动。抗议活动蔓延整个马哈拉施特拉邦，并很快演变成暴力冲突。各地的印度教徒疯狂地袭击贱民，大量房屋被烧。

的高种姓集团的矛盾加剧了。处在种姓金字塔底层的不可接触者和其他低种姓集团,在现代诸因素的影响下日益觉醒,对自己世世代代受奴役、受迫害的地位日益不满,他们中出现了一股明显的反歧视、反迫害、要求改善对自己的不平等待遇的潮流。他们有时采取较缓和的形式,如模仿高种姓生活方式以提高自己的种姓地位等,有时采取直接对抗的方式来表达他们的要求。他们的矛头不仅对着旧的高种姓集团,也对着新富们。高种姓对这种反抗进行无情的镇压。尽管高种姓集团之间往往因地位问题和利益关系互相倾轧,但当低种姓不可接触者起来反抗他们、触及到他们的共同利益时,他们则会在种姓的名义下联合起来采取行动。低种姓和不可接触者阶层内部,也充满了矛盾,互相排斥,不断分裂并互相迫害,但有时也能联合起来,共同对付高种姓。而无论是高种姓还是低种姓,都重新发现了种姓这个古老组织在新条件下的有用性,从而以种姓的名义团结起来。西方式的"民主"、"选举"制度又为各种姓集团提供了公开、合法的角斗场。而现代化的交通、信息手段和组织方式,使种姓号召和种姓活动更为有效。当代印度种姓协会和种姓政党的建立及影响的不断扩大就说明了这一点。观察今日的印度社会,种姓之间的关系从未达到如此紧张的程度。如果说,传统社会中所谓种姓团结、种姓觉悟还处在朦胧状态、种姓间的对抗还不是自觉的和有组织的行为的话,那么,现在人们的思想更清醒了,行动也更自觉了。

第二节
教派冲突及其根源

印度社会除了根深蒂固的种姓矛盾和种姓冲突外,还有教派冲突。1990—1993 年席卷印度各地的印度教徒与伊斯兰教徒的

暴力事件[1]震惊了世界。这使人想起圣雄甘地、英·甘地和拉·甘地三位政治领导被教派分子杀害的往事。印度几乎每天都有教派冲突发生。据一份材料统计,从1968年到1982年15年间,共发生4742起教派冲突,死亡2721人。平均每年316起,死181人,财产损失无数。[2]教派冲突是印度一个严重的社会问题。

教派(Communal),就其最广的含义而言,是指印度社会特有的各种社会团体,因此也包括种姓集团。但教派又有其独立的含义。即教派是以宗教信仰为主要特征的集团,较多地强调宗教的一面。教派与种姓是两个既有联系又有区别的概念。教派可以说是种姓制社会中特有的社会集团形式,教派冲突可以说是印度社会特有的社会冲突。

下面,我们就来探讨印度社会教派冲突及其根源。篇幅所限,我们集中讨论印度教徒与穆斯林之间的矛盾和冲突。

(一)教派冲突的文化和历史背景

前面曾指出,种姓制度深深根植于印度教,种姓法规与印度教教义密切相关,或者说二者本是一回事。印度教本身就是一种生活方式一种社会组织。印度教对印度教徒的思想、生活的影响,无

---

① 此次冲突是围绕恒河河畔阿约迪亚寺庙发生的。阿约迪亚为印度教一圣地,相传印度教大神罗摩诞生于此。该地有一称为巴布里的清真寺,据说是信奉伊斯兰教的莫卧儿王朝开国君主巴布尔摧毁罗摩庙所建。印度教徒一直要求拆除清真寺重建罗摩庙,为此两派发生争执冲突。据合众社报道,1990年10月25日的冲突造成14人死亡,从而使这次冲突中的死亡人数增至68人,政府已下令在几个城市实行宵禁。法新社1990年12月9日报道,连续三天的冲突造成上百人死亡,当局已派部队开往海德拉巴和阿利伽儿两城市控制局势。1992年初,印度教徒在清真寺前修建罗摩庙,使事态不断扩大,12月6日,激进的印度教捣毁清真寺,引发全国规模的教派骚乱。

② S.K Ghosa, *Communal Riots in India*, p.26.

论怎样估计也不会过高。

其实并非独印度教如此。在这个国度，还盛行伊斯兰教、锡克教、耆那教、袄教、基督教、佛教等。宗教派别不仅多，而且对人影响深。对这个国家的绝大多数人来说，宗教不仅是一种信仰，也是一种生活方式、一种社会组织和一种民族标志。宗教影响到每一个人和一个人生活的各个方面。

在诸多宗教中，尤以印度教和伊斯兰教信仰者最多。根据1991年的统计，印度教徒占总人口的82.41%，穆斯林占11.67%。[1]所谓"教派冲突"当然是指印度所有宗教团体、派别之间的冲突，但印、伊两大教派之间的冲突，在发生的频率、规模、伤亡人数以及造成的影响等方面，都较其他教派为甚。因此，提到教派冲突，一般是指印、伊两教派之间的冲突。

从宗教本身来看，印度教是次大陆土生土长的宗教，是在古印度婆罗门教基础上发展起来的，已有两千多年历史。伊斯兰教则为外来宗教，约在公元8世纪由阿拉伯商人经印度西海岸传人。自13世纪初始，信奉伊斯兰教的阿拉伯人、土耳其人、阿富汗人以及莫卧儿人先后到达次大陆建立统治，同时也将伊斯兰教带入印度。莫卧儿王朝定伊斯兰教为国教，用刀剑和异教税（凡不信伊斯兰教者需缴一定数额的税款，信者免），强制推行伊斯兰教，使该教在印度（尤其是北印度）得以迅速发展。

印度教为多神教，崇拜成千上万个神。伊斯兰教为一神教，信奉惟一的真主安拉。印度教的拯救观是"梵我一如"，即个人通过冥想和修炼达到与"梵"（或称"终极实在"）的合一。穆斯林则认为拯救来自先知穆罕默德的启示。印度教徒崇拜众多的偶像，穆斯林则反对任何偶像崇拜。印度教徒崇拜母牛，认为她是女神和丰

---

① *India*, 1998, p.17.

产的象征。穆斯林则有吃牛肉的习惯,每年的宰牲节杀牛献祭,印度教视此举为极大的亵渎行为,穆斯林则认为这是他们的权利。印度教徒相信轮回转世,穆斯林则相信世界末日审判。印度教徒的精神生活以印度为中心,尊恒河、喜马拉雅山为圣地,以能到这些地方巡礼为骄傲。穆斯林的精神生活向往是阿拉伯地区和圣城麦伽,在规定的日子里每日象征性地朝圣地方向祈祷五次。伊斯兰教主张神权政治和政教合一,印度教则缺乏这类概念。所以,当国大党人指责穆斯林联盟及其领导人搞"教派政治"时,他们不知道"宗教的政治化"或"政治的宗教化"正是伊斯兰教的一个特点。此外,两教派在法律、习俗、典籍、历法等方面差异甚大,由这些差异引起的矛盾和摩擦,通常成为大规模教派冲突的导火线。

在世界许多地方,当一种外来宗教传入后,总是要发生一些变形以适应当地的文化风土,如佛教的中国化,基督教在东欧等地区的变形,等等。伊斯兰教传入次大陆后,也与当地文化产生了一定程度的融合。不过这种融合极其有限,只限于建筑、语言、服饰等一些特殊方面。在信仰方面,融合只限于少数受过教育的上层阶级,而且融合的程度也不深。整个来看,传到印度的伊斯兰教并未"印度化",而是作为一个独特的、对立的部分同印度教并存。在一般教徒层面,更多的是相互憎恶、蔑视而不是理解和吸收。对许多穆斯林来说,印度教徒崇拜那么多偶像,有那么多繁杂琐碎的仪式,文化上实属下等;而印度教徒则认为,穆斯林是反偶像者,礼仪上是不洁净的。而且,这种对立还由于下述原因得以加剧:在穆斯林统治印度之初和后来的一段时间里,确曾摧毁过大量印度教庙宇和印度教神像,杀死无数印度教徒,改信伊斯兰教者大都是出身低种姓的人和不可接触者,他们原来在印度教种姓体制中处于受剥夺的地位,对高种姓教徒本来就怀有不满。这样,从一开始,两个宗教之间的矛盾就同印度教徒与外来统治者之间的矛盾,以及

广大下层穆斯林同社会压迫者之间的矛盾错综复杂地纠合在一起。

因此，公正地说，早在英国人统治印度之前，教派区别和教派矛盾已是印度社会生活的一个重要方面。这构成了后来英国统治者推行“分而治之”政策以及当代印度教派主义、教派冲突的基础。只不过，在近代以前，两教派之间的紧张关系多具自发和零散的性质，很少演变到社会秩序混乱的程度。

一般认为，近代印度第一次大规模印、伊教派冲突发生在1893年孟买。当时，正在庆祝宗教节日的印度教徒同穆斯林发生了冲突，一些印度教寺庙被毁。随后，复仇的浪潮迅速蔓延，在孟买市许多地方都发生了暴力事件。社会秩序陷入混乱，军队不得不出面干涉。此事件开了印、伊教派冲突之先河。随后不断出现这类事件。自20世纪20年代以来，两大教派之间的矛盾更加尖锐，冲突越来越多，规模也越来越大。较著名的冲突有：1921—1923年西海岸马拉巴尔地区莫普拉人（穆斯林）同南布迪里（印度教徒高种姓）的冲突；1924年科哈特（Kohat，今巴基斯坦境内）的教派仇杀（死亡约155人）；1929年孟买帕坦人（穆斯林）同印度教徒的大骚乱；1931年坎普尔冲突（约400—500人死亡）等等。

英国人在印度的统治激起了印度各阶层人民的反抗。随着殖民主义者同殖民地人民之间的矛盾的加深，印度民族意识开始觉醒，民族主义开始形成。民族主义终于发展成强大的反帝洪流，谱写了印度近代史上民族解放运动的壮丽篇章。然而，可悲的是，民族主义和教派主义几乎是同时发育、同时成长起来的。因为，如前所述，在一个宗教既是一种信仰也是一种生活方式和民族标记的社会里，民族意识的觉醒必然同强调宗教团结相一致。印度教徒民族意识的觉醒是借助宣传复兴印度教文化传统等手段达到的，而这却疏远了其他教派，加大了同其他教派的距离和对立。结果，

对穆斯林和不可接触者等(他们在印度社会中属于少数派)来说,摆脱殖民统治而独立同摆脱印度教徒的统治几乎具有同等重要的意义(甚至有的教派认为后者比前者更重要)。当反帝运动出现高潮时,各教派有时会将矛盾暂时搁置起来,共同对付英国人。印度近代史上曾有过各教派团结起来共同反英的事例,但高潮一过,教派矛盾重新上升。因此,在反帝阵营中,民族主义和教派主义这两条线交互并存,此起彼伏。甘地等民族运动的领袖曾试图通过反英斗争这一熔炉将各教派融为一体,但他们失败了。教派矛盾朝着越来越恶化的方向发展。当然,如后所述,这种情况同英国统治者人为地推行"分而治之"政策有很大关系,但反帝力量内部若无根深蒂固的教派矛盾,此政策怕难以成功。到了后来,印度教派和穆斯林这两个最大的教派,关系已恶化到毫无合作可言,穆斯林下决心同印度教徒分裂,建立自己的国家巴基斯坦。这样,随着民族解放运动接近胜利,印、伊两教派之间的矛盾也空前激烈起来。最后,民族主义和教派主义这两根相互缠绕的藤,分别结出了果实:前者结出了摆脱殖民统治、获得民族独立之果,后者结出了印、巴分治、民族分裂之实。随着分治的实施,教派仇杀也达到了登峰造极的地步:仅1946年8月加尔各答的大屠杀死者就近5000人,伤者1.5万人,无家可归者15万人;旁遮普的仇杀使50多万人丧生,遭受各种物质损失、丧失亲人和无家可归者达1200万。在那些日子里,人们像发了疯似地卷入仇杀,当时一些目击者描述的可怕景象至今仍使人震骇。

如果说,民族主义同殖民统治的矛盾由于英国人撤离次大陆而得以基本解决的话,印、伊教派矛盾这根藤决没有因结出印、巴分治之果而枯死。印、巴分治时,许多人相信,分治可以一劳永逸地解决两教派的矛盾,但后来的事实说明他们错了。印度教徒不仅同独立后的穆斯林国家不断发生矛盾冲突,而且,印度国内老的

印、伊教派问题仍未解决，并且呈越来越严重的趋势。不断发生的教派冲突造成了一幕幕生活的悲剧，削弱了民族的团结，阻碍了印度社会前进的步伐。一位印度作者在评论今日教派冲突时说："无疑，印、伊冲突在数量上一直在增长。暴力正成为我们民主社会的特点。这种冲突汹涌澎湃，时落时涨。冲突中充满着破坏、死亡、恐怖和创伤。冲突的骚扰已出现这样的趋势：开始在那些被认为较少受教派影响的地区、县和小区内爆发；过去主要限于城镇，而现在已蔓延到乡村；更具有预谋性和持久性；使用更多的火器和造成更大的伤亡；更大的游民因素和反社会性；政治上的支持以及法律和秩序频繁遭破坏。"①

(二)社会经济根源

大规模教派冲突的频繁发生，始自 20 世纪 20 年代。这同当时印度深刻的社会经济矛盾是分不开的。

英国在印度的殖民统治给印度社会带来了双重后果。一方面，英国人用商品和资本摧毁了传统的社会经济结构。传统手工业的衰落使大批手工业者丧失了谋生的手段。农村商品经济的发展和土地的自由买卖，加剧了土地的集中和阶级分化，农民同地主、高利贷者之间的矛盾和对抗日益明显和剧烈。另一方面，城市工业和其他产业的发展，也提供了一些新的机会，出现了新社会阶层。如，一些破了产的手工业者和农民进工厂当了工人，一些旧的有产者丧失了财富和社会地位，另一些则成了资本家、资本主义农场主等新阶层的成员。因此，随着资本主义的确立和发展，一种新的生产方式也缓慢发展起来。然而，殖民地印度一开始就存在一

① S.K.Ghosh, *Communal Riots in India*, pp. 17—18.

个重要的矛盾，即新生产方式的发展大大慢于旧生产方式的衰落。新的机会远不能满足因旧生产方式崩溃造成的剩余劳动力之需要。许多人丧失了传统的谋生手段却没有得到新的经济机会。即便是在那些新的领域，传统的剥削方式仍然存在，大部分人受着新旧形式的双重剥削和压迫。这就造成了殖民地印度特有的悲剧色彩。进入20年代后，这种情况更加严重。20年代初发生的大饥馑和流行病，使一千多万人丧生，而英国的贸易公司、商人和高利贷者趁机囤积居奇，加重了对农民的剥削。大批农民经不住地主、商人和高利贷者的盘剥以及自然灾害的打击，丧失土地沦为佃农和赤贫。农民的不满增加了，阶级矛盾空前尖锐。

然而，在印度这个特殊社会里，阶级之间的矛盾和对抗采取了特殊的形式。

由于历史和文化的原因，印度社会一个显著的特点是，在这个国家的大多数地区，人的社会经济地位和阶级集团的划分，通常与宗教、种姓的划分相一致。以柴明达尔（包税地主）、地主、高利贷者、商人、资本家、律师为一方，以佃农、分成制农民、无地雇工、债务人、手工业者、工人为另一方，通常属于不同的宗教和种姓集团。在大部分地区，有产者、剥削者属于高种姓印度教徒，穆斯林是穷人和受剥削者。例如，在西孟加拉地区，佃户、负债者大都是穆斯林，柴明达尔、高利贷者和商人多是印度教徒。也有少数穆斯林柴明达尔，即便是这种情况，他们也是通过印度教徒代理经营的。所以，穆斯林佃户们受到印度教徒地主和代理人的压迫。在西旁遮普和信德地区，佃农、小农以及地主多为穆斯林，而他们的债权人、生产品的购买者多为印度教徒，穆斯林农民通常负着后者的债。穆斯林大地主为保护自己的利益，设法转移穆斯林佃农的视线，把他们的愤怒引向印度教徒商人和高利贷者。在北印度大多数地区，编织匠以及其他手工业者多是穆斯林，农产品收购者多为印度

教徒。在马哈拉施特拉和南印度，婆罗门等高种姓一般较富有，而无地劳工、佃农等穷人大都是“不可接触者”和穆斯林。[①]

印度社会阶级划分的这种特点，在很大程度上掩盖了阶级剥削和阶级压迫的真相。在阶级划分同宗教划分趋于一致的情况下，社会压迫通常不是被看作一个阶级对另一个阶级的压迫，而被视为印度教徒对穆斯林的压迫，或者相反。被压迫者对压迫者的不满和反抗，本来是社会经济原因造成的，但这种不满却以扭曲的形式表现出来。穆斯林起来反抗印度教徒，捍卫自己的利益；而印度教徒教派主义却说，印度教徒的利益正在受到来自穆斯林的威胁。在这种情况下，一个穆斯林农民和负债者会认为，自己之所以受剥削，不是因为阶级地位，而是因为他碰巧是个穆斯林。所以，被压迫被剥削者利用教派这种形式作动员，以加强其团结。而剥削者也会认为，他们同被剥削者之间的矛盾不是出自阶级对抗而是来自教派仇恨，故他们也以教派的名义团结起来，保护其受威胁的既得利益。两个阶级的人都视阶级矛盾为教派矛盾，阶级压迫为教派压迫，并都在教派这面大旗下动员起来，为本阶级利益而战。

因此，大部分教派冲突，都是印度社会深刻的社会经济矛盾的表现。形式上是教派冲突，实质为阶级冲突。试举几个例子来说明这个问题。

20年代初，曾发生了著名的“莫普拉之乱”。莫普拉(Moppila)是对居住在巴拉巴海岸的穆斯林的称呼。他们大部分是原属印度教低种姓、后来接受了伊斯兰教的农业雇工、佃农和分成制农民，主要在印度教徒大地主和英国人的种植场工作。20年代初的饥荒对这个地区影响很大，食品价格飞涨，莫普拉人生活非常贫

① Chandra, *Communalism in Morden India*, pp. 55—69.

困。当地的大农场主和土地所有者，主要是名为南布迪里的婆罗门种姓，这些人很多还兼为高利贷者。穆斯林负了他们大量的债务，受他们的剥削，因而十分仇恨他们。这一事件从一开始就具有极复杂的性质：穆斯林反帝组织“哈里发”委员会到这个地区宣传摆脱外国压迫的民族解放思想，受到莫普拉人的欢迎。不过，他们把这种思想理解成建立伊斯兰教王国，并真的成立了哈里发国家。他们斗争的矛头直接对准了他们的直接压迫者——大地主和高利贷者，但由于后者主要是高种姓印度教徒，故而形式上表现为穆斯林反抗印度教徒的斗争。莫普拉事件形式上是教派主义的，实质上是印度深刻的阶级矛盾和民族矛盾的表现。

1929年孟买工人罢工运动中出现的教派冲突也说明了这一点。当时孟买市几乎所有纺织工人都参加了反对殖民当局、反对工厂主的罢工运动，工厂主方面雇佣了帕坦人(穆斯林)破坏罢工，导致工人同帕坦人的冲突。这些帕坦人，大都是高利贷者，许多穷苦的印度教徒工人背负着他们的高利贷。在教派冲突的背后，反映了受剥削者反对高利贷剥削者和工厂主的斗争。

独立后发生的许多教派冲突事件，透过纷繁的教派外观，仍能看到背后深刻的阶级矛盾。以古吉拉特邦为例。该邦是教派冲突多发地区，1969年蔓延该邦大部分地区的印—伊冲突浪潮，造成大约600人丧生，1084人受伤，6742所房屋和商店被毁，总损失达4232万卢比。1982年该邦巴曼达市印—伊冲突造成12人死亡，70人受伤，抢劫、袭击商店之风蔓延，城市不得不实行宵禁。同年该邦阿默达巴德市的教派冲突，死亡60人，伤近200人，1000户人家流离失所。考虑这些冲突的根源，正如一位印度评论家所言：该邦教派骚乱的根源在于印度教徒与穆斯林之间经济上的差

异。[1]因为该邦的阶级划分同宗教团体区别更趋一致：大部分有产者大地主、商人和高利贷者属于印度教徒，而无地者、临时雇工和小手工业者多为穆斯林和不可接触者。后者常常联合起来反抗前者的压迫和剥削，前者也利用教派旗帜保护自己的既得利益。

教派冲突的社会经济根源还可以从另一方面来分析。

如前所述，新生产方式的发展大大落后于旧生产方式的衰落这一深刻的殖民地经济矛盾，带来的一个严重后果是，新创造的机会远不能满足人们的需要。自 20 年代起印度的工业、文化娱乐业、教育、卫生、新闻等发展缓慢，政府费用缩减，公共职务减少，失业者增加。这种情况尤对受过教育的中产阶级影响大，因为他们中大部分人已不完全依赖土地，需要在政府、教育、文化、技术等机构中求职。经济发展的停滞，在 20 世纪 30 年代初的大危机时期和第二次世界大战前后更为明显。结果，大部分中产阶级以及受过新式教育的其他阶层的人，都不能不为有限的就业机会展开激烈的争夺。这是围绕资源分配的斗争，是争吃"蛋糕"的斗争。中产阶级和小资产阶级缺乏较宽广的眼光，他们的注意力只放在自身小集团和个人利益上。在围绕新机会分配的竞争中，为了获得广泛的基础，他们需要在一定的纽带下团结起来。由于新生产方式发展缓慢，新的纽带不足以起到这样的作用，而且，一些新产生的纽带（如阶级的、职业的）本身就同旧的纽带纠合在一起。在这种情况下，各种旧的纽带联系，如家族的、种姓的、地区的、宗教的联系，被充分利用起来了。在这些旧的联系中，家族、种姓和地区的联系比较来说适用范围较小，而宗教团结这一因素不以某小地区和某小集团为限，而是对全印度和全部教徒的，故而有最广泛的基础和最大的号召力。不仅如此，如后所述，以教派为旗帜争夺新

[1] Ghosh, *Communal Riots in India*, pp. 171.

机会,还能得到政府的支持。在这种情况下,穆斯林出身的中产阶级和小资产阶级以保护少数派利益的名义,尽可能地争取穆斯林在政府和各职业部门的职务。同样,对于印度教徒出身的中产阶级和小资产阶级来说,穆斯林职位份额的增加,等于自己机会减少。因此他们总是以这样那样的借口,否认有少数派问题存在,尽量减少穆斯林的份额。两派都在努力减少对方的机会,而且都是打的教派旗帜。在一个地区内,倘若印度教徒得到的份额多,就会被穆斯林教派主义者说成是"印度教徒在经济上的统治"①。并且,两方面的口号都同样能获得群众和加强教徒间的团结。

应当指出,大部分持有教派观点的中产阶级和小资产阶级并非教派冲突的直接参加者。他们中的许多人甚至还谴责教派仇杀。但当他们打着教派旗号在各阶层中寻求支持者时,便埋下了教派冲突的种子。穆斯林(通常还有不可接触者和其他少数派集团)总是要求在政府、教育以及文化部门为他们保留尽可能多的位置,而种姓印度教徒则极力反对。争取保留名额与反对保留名额的斗争常常酿成激烈的教派仇杀。②

(三)政治根源

早期的英国殖民统治者以文明的传播者自居,怀着按照自身重塑一个新印度的勃勃野心,在输出机器产品和资本的同时,也将他们的统治方式搬到印度来。随着殖民统治的深入,西方式的政治制度确立起来了。然而,众所周知,所谓西方式的政治制度,是

① Chandra, *Communalism in Modern India*, p.39.

② 如1985年古吉特邦海德拉巴发生的冲突即起于印度教徒反对为穆斯林和不可接触者保留公职名额。

以政党、选举、公民权、宣传鼓动、公众参与等为特点的。当它被引入到一个文化背景完全不同，人们按种姓、宗教和种族划分成许多小团体的复合社会里时，却带来了严重的后果。在阶级的划分大体同种姓和宗教划分相一致的情况下，政党以及其他政治组织的建立不能不受教派的强烈影响；为拉选票进行的宣传鼓动，使得教派主义作为一种政治意识形态出现了；选举为各宗教团体和种姓提供了合法的角斗场。总之，西方政治制度同印度特殊国情相结合结出了"教派政治"这一奇异果实。人们总是以他们熟悉的方式理解和参与新制度，西方人标榜的"民主"、"选举"等制度，到了印度已变得面目全非。

19世纪末印度国大党的成立标志着西方政治制度开始在印度土地上生长。但当时一个不容忽视的事实是，印度人并未形成一个统一的民族。尽管国大党从成立之日起就自称代表所有印度人，但它的大部分成员是属于印度教徒的民族资本家，高利贷者和知识分子等。像穆斯林等少数派团体，由于总体上说受教育程度以及民族资本的形成低于印度教徒，"民族意识"的觉醒也较迟，故同国大党保有距离。这样，印度的政党制度一开始就生长在教派的土壤之中。国大党势力的增长，首先引起了上层穆斯林的不安，使他们产生了一种被忽视的感觉。1906年，穆斯林政党穆斯林联盟成立，以阿伽汗为代表的穆斯林上层向殖民当局递交要求为穆斯林保留中央和邦参事会代表名额的请愿书，此后又有锡克人提出类似的要求。如果说，国大党的成立是印度民族意识觉醒的标志的话，那么，穆斯林等其他团体分别提出的参政要求，也没有理由不被看成是民族意识觉醒的表现。宗教团体在参政方面存在的矛盾无法使它们形成团结力量，这自然符合殖民者的利益。英国人巧妙利用这种矛盾，推行"分而治之"政策，或联甲制乙，或援乙攻甲，从而坐收渔人之利。教派政治就是在这种情况下形成的。

现代印度的教派政治可以从下述三个相互联系的方面来考察。

(1)教派选举制　教派选举制直接同英国人推行的分裂政策有关。民族运动的高涨、国大党日益增长的反英情绪,使殖民当局惶恐不安,从而开始考虑利用宗教矛盾削弱反帝力量。这用殖民统治者的话说就是寻找制约反帝势力的"平衡物"。英当局从一直奉行的宗教中立(实际上支持印度教徒)政策转而支持穆斯林。在一系列分裂政策中,推行教派选举制(以教派为单位进行选举)对于教派政治形成起了最关键的作用。1909 的"莫利·明托政治改革",首开教派选举之先例。这次公布的选举法令,首次承认穆斯林为一单独选举单位,在下述几个方面暴露了殖民当局偏袒穆斯林的用心:第一,以宗教名义单独赋予选举权的团体惟有穆斯林。第二,规定中央邦立法议会中非官员议员由间接选举产生,而对穆斯林例外,由直接选举产生。第三,规定年收入在 3 万卢比以上者方有选举资格,对穆斯林则规定为 3000 卢比。这一做法引起了巨大反响。其他少数派宗教团体也效仿穆斯林,要求单独作为选举单位。到了十年后进行的"蒙塔古·契姆斯福改革"时,教派选举法进一步扩大,被赋予选举权的宗教团体增加了,如锡克教徒、印度的基督教徒、非婆罗门、盎格鲁—印度人以及马哈拉达(孟买一低种姓集团)等。这样,教派作为一种政治力量完全合法化了。这次改革确立的原则也为 1935 年制定的宪法所遵守,只不过去掉了马哈拉达和非婆罗门,增加了"不可接触者"而已。教派选举刺激了各宗教团体争权夺位的斗争,恶化了教派之间的关系。在 1919 年印度政府组织法实施后的约十年间,教派冲突空前频繁和激烈。[①]

---

① 如 1923 年在阿姆利则、木尔坦、密拉特等城市,1924 年在德里、那格普尔和拉哈尔等地都发生了大规模印—伊冲突。1924 年科哈特的教仇杀死亡 155 人。1926—1927 年间,印度共发生 40 起大规模印—伊冲突,死 197 人,伤 1598 人。仅在加尔各答的冲突中就有 44 人丧生,184 人受伤,许多庙宇、清真寺、商店被毁。

这同教派选举制有直接的关系。连殖民政府的报告也承认“1919年的改革加剧了传统的斗争”[①]。教派选举制虽然随着殖民统治的结束而废除,但它的影响无法估量。现在印度许多教派政党是那个时候建立的,宣传鼓动的方法也是那个时候锻炼出来的。教派选举制基本上奠定了今日印度政治制度的主要特点。

(2)教派政党 在教派选举制的鼓励下,以教派为基础的政党纷纷成立。这样的组织有穆斯林联盟、全印盎格鲁—印度人会议、锡克联盟、全印基督教徒会议、印度教大会党、国民志愿团等。这些政党站在教派主义立场上,以教派口号争取群众,参加选举。许多次重大的教派冲突都同这些组织的策划和鼓动分不开。在穆斯林方面,穆斯林联盟是个重要的教派政党。该党自称代表穆斯林的利益,它的一些领导人公开声称,印度教多数民族妨碍穆斯林的利益,穆斯林的主要敌人是印度教徒,并号召穆斯林采取一切自卫措施。30年代,该党领袖真纳提出了著名的两个民族的理论,即穆斯林和印度教徒是两个完全不同的民族,并号召穆斯林为建立自己的国家(巴基斯坦)而斗争。印、巴分治后,该组织在印度方面受到极大削弱,但仍作为一重要的穆斯林政党依然存在。印度教徒方面最极端的教派政党是印度教大会党,这个政党的领导人曾宣称,印度是印度教徒的印度,该党的任务是保护印度教徒的利益不受穆斯林的威胁,强迫以前改信伊斯兰教的印度教徒再人印度教,团结和巩固印度教并在宗教冲突中组织保护印度教徒等。该党几经分裂、改组、发展成人民同盟,目前执政的印度第一大党——印度人民党(BJP)——就是在人民同盟基础上发展起来的教派政党。

(3)非教派政党的教派化倾向 印度也有非教派政党组织,但

① 《印度现代史》上册,第222页。

这些组织也都多少受教派主义的影响。国大党否定教派主义，自称以全体国民为基础。的确，无论是在历史上还是现在，该党一些有远见的领袖为缓和印—伊关系、寻求解决教派冲突办法做了大量工作，但由于前述原因，它的成员大部分是印度教徒，在历史上，它的一些领导人（如甘地、提拉克）等利用印度教口号和语言宣传组织群众，这引起了穆斯林的反感。尽管该党曾谴责诸如印度教大会党的教派主义过激言行，但大会党一些好斗的活动家同时又是国大党成员，这不能不影响国大党的立场和形象。当前，印度政治中教派主义有发展的趋势。一些原来声称是世俗政党的组织，也公开亮出教派的旗帜。它们为了取悦于所在选区中的多数教派，在提候选人时，候选人的教派背景是一个越来越重要的考虑因素。为了获胜，非教派政党常常同教派政党结成联盟，如一些邦的共产党同穆斯林政党的联合，1978年喀拉拉邦议会选举中国大党（英·甘地派）同穆斯林教派党和基督教教派结盟等。目前，非教派政党的教派化倾向引起许多印度有识之士的忧虑。

在教派政治下，宗教成了一种有力的工具，政治家利用它拉选票、捞权力，达到其政治目的。这无疑对教派冲突起了火上浇油的作用。许多起教派冲突都有政治背景，有的甚至就是教派主义政治家直接煽动起来的。围绕阿约迪亚寺庙发生的流血事件就是一例。

印度教徒和穆斯林围绕阿约迪亚的"寺庙"之争由来已久，但自从罗摩出生地解放牺牲委员会、世界印度教大会教派组织成立以来，冲突加剧。1989年6月8日，印度人民党为争取印度教徒选票以便在下次大选中获更多席位，公开要求政府把清真寺交给印度教徒，更使这一事件带上了政治色彩。在印度诸政党中，印度人民党开始尚不能算一个完全的教派政党。在它发表的纲领中有"积极的非教派主义"内容。但这次它却完全站到教派立场上去

了。据载,该党主席阿德瓦尼在1992年10月、11月间到北方邦各处演讲、旅行,号召印度教徒去阿约迪亚作宗教牺牲。在该党的煽动下,冲突升温,1992年10月30日,成千上万的印度教徒向由军警严加守卫的巴布里清真寺冲击,造成4人死亡,20人受伤的悲惨结果。冲突蔓延至印度许多城市,冲突又强烈影响到印度的政局。由于执政的全国阵线政府指责印度人民党煽动宗教狂热,从而失去了后者的支持而垮台。由此可看出,当今印度社会的教派冲突同政治之间的密切关系。

第三节
印度社会冲突的文化心理基础

(一)种姓冲突和教派冲突的共同基础

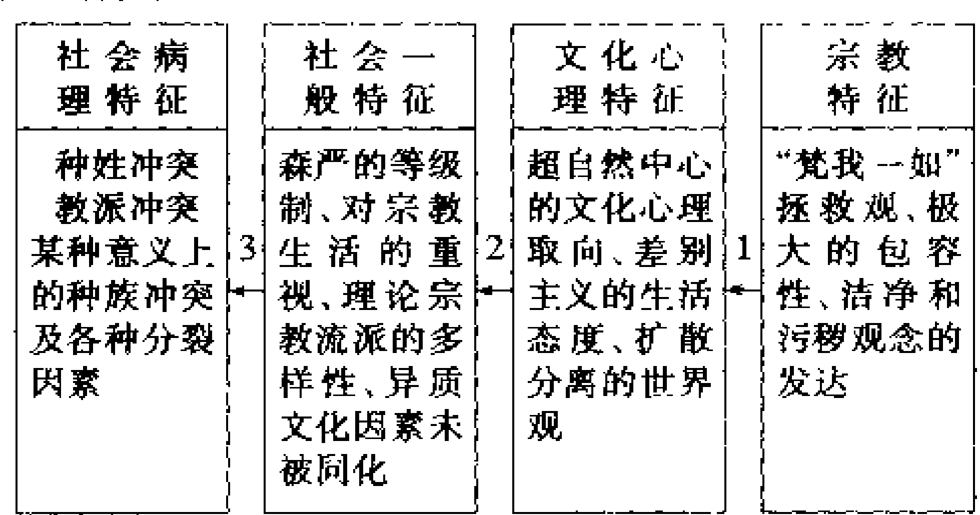
我们已经分析种姓冲突和教派冲突(种族冲突性质稍有不同,故不在这里论述)及其政治、经济和社会根源。相信这些分析对于理解当今印度社会各种矛盾具有重要意义。但倘若问:政治、经济和社会矛盾何以在印度采取了种姓、教派冲突的形式而不是别的形式?宗教口号何以能那样深深打动人们的心?印度教徒何以那样热衷于维护、提高自己的种姓地位,何以那样热衷于宗教献身?同其他类型社会相比,种姓制社会何以有那么多的分裂和冲突因素?显然,目前为止的分析是无法回答这些问题的。

这里,我们必须摆脱就事论事的局限,从一个更高的角度来审视问题。我们应当把种姓、教派方面的矛盾和冲突,视作具有某种共同性的东西。也就是说,尽管上述两种形式的社会冲突具有不同的特点,但它们之间有着某种文化心理上的联系。在印度教文

化的深层结构中，必定存在着某种潜在因素，上述两种形式的冲突正是以这种潜在因素为基础的。我们的基本看法是：种姓、教派的对立冲突，在文化心理这个层次上是统一的。

以下我们将印度社会种姓、教派的冲突同社会一般特征、人的文化心理特征和印度教的特征联系起来考察，在更深的层次上揭示种姓制社会冲突的根源。

我们假设，印度社会的种姓冲突和教派冲突（某种意义上也包括种族冲突）以及各种形式的分裂因素（姑且称其为"社会病理特征"），其形成大体遵循了一条这样的路线：印度教的特征，如"梵我一如"拯救观、极大的包容性、洁净与污秽观念的发达等，影响了印度教徒的文化心理，形成了超自然中心的文化心理取向、差别主义的生活态度、扩散分离的世界观等特征。这些特点在社会文化生活方面表现为：森严的等级制度、理论宗教流派和社会集团的无比多样性、异质文化因素未被完全同化等。这类社会所表现出来的病理特征就是种姓、教派、种族冲突以及各种分裂因素。它们之间的关系可概括如下：



这里，有必要声明两点。第一，我们假设的这条形成路线，并非要否定印度社会当前各种矛盾和冲突的深刻的阶级和政治根源。相反，我们在分析种姓、教派冲突时强调了经济、政治和社会

诸因素。如前所述,我们现在的目的是要揭示隐藏在印度教文化深层结构中的某些潜在因素。我们把今日印度种姓社会冲突和分裂因素看成是这些潜在因素在阶级和政治诸矛盾的激发下形成的。前面我们论述的是激发这些潜在因素的种种条件。在我们假设的这个模式中,那些分析帮我们弄清了第三个环节,即印度社会的一般特征在怎样的条件下产生了社会病理特征。根据我们的思路,剩下的任务是论证这个模式的另外两个环节,即社会一般特征同印度教徒的文化心理有何联系,以及印度教徒文化心理的形成同印度教的关系。

第二,我们提出的这个图式完全是为了分析的方便。实际上,这些因素之间的影响不是直线式而是螺旋式的,不是单向而是相互的。分析的顺序并不是按谁决定谁排列。硬要探寻这些因素谁先谁后,谁决定谁,正如探讨"先有鸡还是先有蛋"的问题一样没有意义。

(二)印度教与印度教徒的文化心理特征

或许,世界上没有哪一种宗教像印度教那样庞杂,难以界定。首先,它不像基督教或伊斯兰教那样,有《圣经》、《古兰经》之类的根本经典。印度教的经典从《吠陀》、《奥义书》、《往事书》,到各类法典,多达几十种,很难确定哪一种是其主要经典。其次,也不像基督教和伊斯兰教那样,有单一而明确的神。印度教崇拜成千上万个神明(印度教徒称宇庙有3.3亿个神)。在这个宗教中,高度发达、深邃的哲学思想与极原始的崇拜方式杂然并存。

印度教有一个庞大的神明体系。印度教诸神大致可分为三个层次。

第一个层次,也是最高的层次,是"梵"。梵是隐藏在宇宙森罗

万象乃至诸神背后的"绝对实在"，是"超神"。它自我展现为物质世界，是规定圣俗两个世界的原动力。同样，在个人感觉世界的背后，也有一个"绝对实在"，即"阿特曼"(Ātman)。按照印度教的理论，人生最终目的是发现这个阿特曼，从而达到与梵合一的境地。达到这个境地便是解脱。梵和阿特曼，是一种神秘的存在，已超出人们所理解的一般意义上的神。

第二个层次是梵具体形态的显现，即印度教的三大主神：梵天、湿婆和毗湿努，以及他们的各个化身、配偶、子神和守护神。这个层次上的神有形状和属性，可用生活经验来理解，接近一般意义上的神。具体说来，梵天之神为世界的创造者，有四头四手。湿婆是世界的破坏者和重建者，毗湿奴是世界的维持者，这两个神都有许多称号、形象以及为数众多的化身和子神。

第三个层次是人格化了的自然物，如太阳神、月神、地母神，牝牛、神猿、龙蛇、菩提树、莲花等。这个层次的神数量最多，可谓神明世界的"芸芸众生"。

这三个层次的神，可以说为各个社会阶层、各个文化层次的信徒提供了驰骋想象力和施展才能的广阔天地：那些饱学的梵学者和哲学家在探究梵与阿特曼的关系中，发展了一套极其深奥的、思辨性很强的哲学和神学思想。一般婆罗门祭司在主持祭祀诸神的活动中创造出极繁杂的仪式，并为此花费一生的精力。即便是没受过什么教育的文盲，也十分通晓有关各神明的传说(这些传说永远是各种文艺作品的取材之源)。印度教巨大的包容性，给每个神明以存在的理由，甚至像基督、佛教创始人释迦牟尼以及甘地、尼赫鲁等人，也被一些人视作印度教神的化身。

然而，在我们看来，印度教的神明观其特点还不在于它那庞大的体系。我们知道，在世界许多地方，也存在多神崇拜的宗教，如中国的道教、日本的神道教以及太平洋诸岛原住居民的泛神崇拜

等。印度教神明观的独特之处在于，存在着一个超越诸神的梵。世界上各种宗教信仰的超自然力量尽管千差万别，但从性质上说不外乎两大类，即人格化的神和神格化的人或物。而在印度教的神明体系中，除了这两类性质的神之外，还有一个梵，梵既非人格化的神，亦非神格化的人或物。它不具任何属性，无任何形式，超越时空，不为因果所限，既无法用语言表达，亦不能用生活经验理解，只能通过冥想悟证。它规定着世界万事万物，又不对世界负任何道德责任。如果说，基督教中的上帝和伊斯兰教中的安拉是无处不在、无所不能的话，印度教中的梵既无处在又无处不在，既无所能又无所不能；上帝和安拉对人类充满仁爱，大慈大悲，他抑恶扬善，既可给人以欢乐与幸福，又可给人以惩罚与痛苦。与之相对照，梵既不仁慈，又不残忍，属中性；上帝和安拉明确地属于“彼岸世界”，却又与现实世界紧密相连，而梵则超越了这些，既超“此岸”，又超“彼岸”。可见，印度教在探究人与超自然的关系方面，比其他宗教走得更远。与其他宗教中的超自然力量相比，梵似乎超自然“超”得更彻底。

印度教的这一特点对印度教徒的文化心理带来了怎样的影响呢？

首先，“宇宙皆为梵之展现并最终复归于梵”的世界观，对印度教徒的文化心理带来了扩散性影响。印度教徒倾向于认为，他周围的一切事物均可无限地延展，并能相互转换。“你信的神同我信的神，虽有名称、形状上的差别，但本质上是一样，都是那个‘绝对实在’的显现形式”。至少，在有神学修养的印度教徒看来，崇拜什么样的神以及采用怎样的崇拜方式并不重要，重要的是达到与神合一的目的。不仅如此，极度的扩展性和转换性世界观，甚至否定生与死、一与多、人与物、已与他的区别。它是这样一种看法：自己对一切开放，或者说与一切相关联。世界上万事万物虽千差万别，

斑驳陆离，但从更高的层次看，它们都是梵的幻化，因而并无本质的区别。“太阳和你之间没有差别，科学家要作相反的说明乃是一种妄想。桌子和我之间没有真正的差别，桌子是物质大块中的一点，而我是另一点。”[1] 具有这样文化心理取向的人，对世界倾向于抱有这样的看法：“一即一切，一切即一”，或“一切即无”。一切都有存在之理由，又都不能长久。人可变神，变狗或木石；神亦可化人，或化虫草。这一扩散性特点，是印度存在无数神明（从最高级、最神圣到最庸俗、最猥亵），无数宗教哲学流派，无数教团的文化心理基础。有人认为，印度教是一个宽容的宗教，印度教徒的世界观也是宽容的。但所谓“宽容”，乃是指主流的东西对非主流的承认。但在印度教或者印度教徒的生活方式中，看不到这种主流与非主流的区分。所有相异的、矛盾的甚至完全相反的东西都并存不悖，都具有同等重要地位。因此，与其说印度教是一个“宽容的”宗教，莫如说它是一个“包容的”的宗教。印度教“无所不包”的性质以及对人们文化心理上带来的扩散性影响，是印度社会无比多样性的深层次原因。

其次，印度教的特点培养了印度教徒超自然中心主义的文化心理取向。本来，强调“彼岸”世界轻视世俗生活、向超自然力量祈求今世或来世的幸福，可以说是世界许多宗教的共同特点。但印度教徒在这方面走得更远。他们在追求宗教超脱方面花费的时间、钱财和精力之多，匪夷所思。同神的最终合一被宣布为人生的最高目标，世俗生活受到极端的贬斥。对一个正统的印度教徒来说，最关心和最敏感的问题是同神的关系问题，最热衷的事情是如何发现隐藏着的神秘的阿特曼而达到解脱。可以这么说，千百年

---

① 印度近代哲学家维维卡南达语，见黄心川：《印度近代哲学家辨喜研究》，第75页。

来，印度教徒的精神生活都是围绕探讨人与神的关系，寻求与神合一的途径这一问题展开的。相对于这一崇高目标，对经济地位和功名的追求，对世俗生活的执著以及对家庭、氏族的忠诚等，都降至次要地位。为了达到与神合一的目的，印度教徒创造了无数个阶位和发展了洁净与污秽观念，用以测量人与神明的距离；发明了种种祭神，净化和人生礼仪仪式，认真履行这些仪式被认为是通向解脱的重要途径。在超自然中心主义的价值取向下，一个人的地位高低，不在于他在政治、经济等世俗领域获得的成就，而在于其礼仪地位。在这种情况下，赋予圣职者以至高无上的地位顺理成章。在这种社会里，最能打动人心的口号是宗教口号，故那些宗教活动家常常能获得大量的徒众。最受鼓励的行为是遁世、苦行等宗教献身行为，那些从事这些行为的人通常受到人们更大的尊敬和赞扬。所以，印度教徒超自然中心的文化心理取向不仅是种姓制度赖以存在的文化心理基础，也是教派主义和教派冲突的文化心理基础。

前面指出，印度教徒视宇宙森罗万象皆为梵的幻化并最终复归于梵，这并非说，世界是没有差别的。恰恰相反，印度教徒对世界的看法是极端差别主义的。他们依据特有的洁净与污秽的标准，倾向于把世界看成是一个有差别的、长长的序列。这个序列是通向梵的阶梯，包括上至诸神，下至最小的微生物乃至无生命之物。人类社会只是这个长序列中的一段。因此，每一个社会集团都处在这个阶梯中一个特定的位置。人类社会集团乃至宇宙间的万事万物，虽最终都将复归于梵，但它们同梵的距离有远近之分，复归需要的时间有长有短。人决非是“平等”的，这种差别正如人同一棵树、一块石头的差别一样。按照印度教的看法，人的社会地位的差别，是由那个隐藏在个人感觉世界背后的阿特曼规定的，是经由宇宙最高设计者安排的有序排列。不同的人因其同神明接近

程度有不同而具有不同的价值，每个人都因其不同的地位而遵守不同的道德规范和生活方式，这就是种姓“法”（达磨）。

违背这些“法”是不能接受的。因此，传统的印度没有像西方社会那样因信仰不同发生的宗教迫害，却有迫害违反种姓之法者的文化心理基础。

通过冥想达到与神合一的宗教拯救观、超自然中心主义的生活态度，又对印度教徒的文化心理带来了分离性影响。既然世俗世界的一切皆如大海里的泡沫，都是靠不住的，不能长久，那么就无须过于执著什么。诚如《薄伽梵歌》中的教海：“汝等只管耕种，莫问收获”①。终极目的是与神的合一，而不在于具体的形式。人生的这一最高理想，像一块无形的强大磁石，把印度教徒从家庭以及一切人间集团中逐渐拉开，吸引到追求宗教超脱的道路上去。印度教把人的一生划分为四个阶段②，其中有两个阶段是要脱离家庭和斩断世俗联系，过超脱生活。当然，并非每个印度教徒都是按这一规定生活。但确有相当多的人实践了这一规定。那些按照这一规定生活的人通常受到人们很大的尊敬。大部分印度教徒一生中至少有一次到或远或近的宗教圣地（最理想地方是恒河或喜马拉雅山）巡礼的经历。并且，只要有可能，他们总是努力更多地这样做。无论如何，印度教至少在理论上鼓励人们从家庭和一切集团中分离出去。在这样情况下，个人的责任、义务，对他人的信赖、忠诚以及种种人际联系，有被淡化或弱化的倾向。人们对他所

① 《薄伽梵歌》，2—27。

② 四个生活期的划分是：从出生到结婚称“梵行期”（brahmacārin），这个时期的印度教徒主要任务是学习《吠陀》和控制自己的本能和冲动。“家住期”（gṛhastha）是人到了成年过结婚生活的时期，在这个时期里，人生儿育女，履行各种义务。第三个时期是“林住期（vanaprastha），即一个应具备超然态度和思索，冥想的时期。在最后一个时期即“遁世期”（samnyāsin）里，人便看破红尘，抛弃世俗一切财产和人间关系出外游方。

处的集团以及交往的伙伴所采取的倾向性态度，与其说是凝聚的，毋宁说是分离的，与其说是向心的，毋宁说是离心的。受“解脱”这一崇高理想的召唤，印度教徒有一种从现世实际联系中分离出去的内心冲动。当一个人抛开家庭和亲人、出家过苦行生活的时候，当一个人斩断了一切世俗联系、遁入森林过清静生活或四处巡游的时候，他显然遵循着一种比义务、道德、责任感、忠诚心和团结心等更高的原则。而当他这样做的时候，他所处的那个人际关系圈（家庭种姓等）实际上便发生了分裂。

表面看来，这种差别主义特点同前述的扩散性特点是矛盾的，实际上二者相辅相成。极度扩散的世界观无法界定和执著于周围的任何事情或人，这同人的世俗生活是矛盾的。因为一个人在日常生活中，每天或每时每刻都必须界定和执著他周围的一些事物。譬如，他必须把自己所属的社会集团（家庭、种姓）同其他社会集团区别开来，把自己能食用的东西同不能食的东西区别开来，否则他将无法生活。为了在极度扩散的世界中寻求可执著的对象，他又必须强调现存世界的差别。对世界的看法越是扩散和分离的，越是倾向于把差别强调到极端程度。差别主义的世界观乃是印度教徒从极度扩散的世界中保护自己的手段。

（三）文化心理与社会一般特征

印度教徒文化心理的这些特点对社会的构成产生了怎样的影响，从而使社会具有了怎样的特点呢？这里试论证前述模式的第2个环节。

超自然中心的文化心理取向和差别主义的世界观在社会组织上的投射是教阶制度的发达。对于无休止地追求同超自然合一的印度教徒来说，家庭或宗族之类的亲属组织并不能为他们提供满

足其社会要求的永久寄托地。他们不断到这些组织以外的地方寻求归依。生活的最高目标是同神的合一,人们总是设法同神接近。在这一目标下缔结起来的非亲属集团便不能不是一种教阶(hierchy)集团。也就是说,具有不同的生活习惯和职业,不同信仰方式的人,都被认为在接近神的程度上有不同的意义。由这些人组成的集团也都在通向神明的阶梯上拥有一个固定的位置。种姓,就其本质来说,就是为其有超自然中心文化心理取向的人设置的、依据洁净与污秽标准来测量同神的距离的教阶体制。

极度扩散的世界观使他们寻求归依的努力遇到困难,难以在"一切皆可转换"的世界里建立可执著的恒久联系。于是人们便筑起一个个彼比孤立、封闭的种姓集团。这些集团间有种种关于社会隔离的限制:不通婚,不共餐,不混居,各执其业等。越是追求同神的合一,人们越重视礼仪地位,等级制度便越趋于森严。严格的种姓制度存在的文化心理基础是:人们通过强调差别来表明自己在与超自然力量合一的阶梯上占有一个不容忽视的位置。

种姓体制以圣职者至高无上的地位和对不可接触者实施极端的隔离为特征,这一点完全与超自然中心主义的文化心理取向相一致。圣职者婆罗门不仅是所有宗教仪式和大部分人生礼仪仪式的垄断组织者,也通常是村落社会中民事纠纷的裁判者。他们还常常充当印度教徒个人的精神导师,指点宗教、精神乃至日常生活中的迷津。从这个意义上说,婆罗门的作用甚至超过了家庭中的父亲。尽管有的婆罗门很穷,但仍受到极大尊敬。这只能从宗教上解释:他们受人尊敬只是因为他们出生于那个被认为最接近神明的社会集团,而不是因为别的什么。另一方面,不可接触者遭受难以想象的隔离、歧视和迫害,只能这样解释:印度教徒对于被"污染"的担心,对于从种姓阶梯上跌落下来丧失与神合一的资格的恐惧,已经到了十分严重的程度。

扩散、分离性的世界观在社会组织上的投射，是社会集团凝聚力的缺乏，所有社会集团都具有不断分裂的倾向。

前面指出，追求宗教超越这一理想不断把印度教徒从家庭等亲属组织中拉开，到亲属组织以外的地方寻求归依。因此，印度教徒的亲属组织具有离心和分离的特点，至少对于高层次的教徒是如此。种姓未能为他们提供恒久的寄托地。同神合一的理想不断鼓励人们对现有的礼仪地位不满，并企图打破种姓壁垒之一部，到一个能证明自己与神更接近的位置上去。采用新的生活习俗、新的崇拜仪式以及其他新的标志等，通常是实现其愿望的重要手段。当一个人向其同伴展示了新标志时，他实际上放出了种姓集团分裂的信号。如果有人追随和摹仿他，那么，一个新的种姓集团便诞生了。所以说，每一个更具雄心的印度教徒，都是一个潜在的新社会集团的缔造者。在这个体制中，低种姓自不待言，就连处于最高地位的婆罗门，也总是力图获得比同一种姓其他成员更高的地位而不断从所处的集团中分裂出去。因此，种姓从最初的四个瓦尔纳集团分化至今，已有约一万个亚种姓集团。而且种姓分裂的过程今天仍在进行。不仅种姓如此，印度社会中所有派别和集团都具有这样的特点。在精神生活方面，印度社会中宗教和哲学流派、教团组织数目多，而且相互对立的派别和组织都有相当久远的历史渊源。在长期的历史过程中，没有一个宗教或哲学流派能成功地战胜其他派别，事实上也很少这样做。“你的那种方法固然也能达到与神的合一，但我的方法更简便，更灵验。”这便造成了这种情况：新派别不断从母体中分裂出来，并且新派别不是取代旧派别，而是与旧派别共存。当代印度社会的政党组织，不仅数目多（有学者估计在200个以上），而且每个政党都不断分裂，派别林立。例如，印度国大党和共产党经历了三次分裂。社会党至少经历了六七次分裂。人民党于1977年成立到1980年短短三年中便经历了

三次分裂。1979 年成立的民众党也经历了三次分裂。分裂成了印度所有政党组织的特点。在笔者看来,印度政党和各种理论流派的分裂,同种姓集团的分裂有着共同的文化心理基础:它们都是印度教徒扩散、分离的内心世界的外在化表现。

扩散、分离的世界观不仅使印度人倾向于把不同的,甚至完全对立的流派和集团都视为一种自然秩序来接受,而且,在对待异质和外来的文化因素方面,也倾向于采取不是"同化"而是"并存"的态度。在世界大多数地方,当两种异质文明遭遇时,一般所遵循的整合路线是:或者代表后起文明的征服者取代原来的文明,或者被原来的文明所同化。但是在印度,外来者的到来及其文化和生活方式的导入,既没有取代原有文化形态,也没有被原有文化所同化,而是作为印度社会的一个相对独立的部分存在着。例如,波斯人、阿拉伯人以及近代英国人征服的结果,造成外来的宗教信仰、语言和生活方式等只在一定的阶层中流行,不同文化间相互融合并不明显。差别主义的世界观使他们倾向于把外来者视为"不净",这大大影响了文化和种族的融合。因此,每一次异民族的侵人,都使印度社会增加了新的对立因素。如果我们换一个角度来审视这个问题,那就是,印度教文化在其自身的发展和扩张过程中,对于那些具有不同语言,不同信仰和习俗,在文化上较落后的部落或民族集团,基本上也不是采取同化的办法,而是承认其文化生活方式,将其解释为那个无所不包的"绝对实在"的一部分,作为一个特殊的集团来接受。文化整合的结果,不是落后部落或民族被中心文化(印度教文化)所同化,而是中心文化对部落信仰和生活方式的认可。这种特点,从积极意义上说,是一种文化宽容,它为社会的多元化发展提供了文化心理上的可能性;从消极意义上说,乃是社会缺乏凝聚力的表现,它是当代印度复杂激烈的宗教、民族、种姓矛盾以及各种分裂主义的基础。

这样，同印度教徒文化心理的特点相一致，印度社会一个最明显的特点是它的无与伦比的多元性或复合性。在宗教方面，印度教本身就是一个由众多不同的，相反的，极不协调的和无法相容的理论和思想流派的复合体。在这个宗教中，极具普遍意义的理论和极具特殊意义的理论、极端具体而明确的规定和极端含糊不清的规定、极端约束性的理论和极端散漫的理论、极端禁欲的理论和极端纵欲的理论、极原始的信仰和高度洗练发达的思想，一切的一切，都作为对神秘的“绝对实在”的特殊体验而存在。除了印度教，还有伊斯兰教、锡克教、耆那教、袄教、基督教、佛教等。这些宗教派别不仅教义迥异，而且教徒们在语言、种族乃至习俗方面也差别甚大。在社会组织方面，种姓把印度社会分割成一个个隔离、对立的部分，每个种姓或亚种姓集团都是一个内部通婚，从事相应的职业，相互排斥的世界。在民族方面，印度有大小一百多个民族，无论哪一个民族都不占多数。他们使用着一百多种语言（如果包括方言则有八百多种），而无论哪一种语言，其使用人数都不超过半数。在日常生活方面，混杂与反差更明显：这里既有现代文明生活，又有中世纪的愚昧和落后。一方面是发达的资产阶级民主政治体制，国家总理违法亦可遭逮捕问罪，另一方面，大批贱民的权利乃至生命却得不到保障，经常有贱民被活活烧死。在许多地方，飞机在头顶呼啸，精良的坦克隆隆驶过，而在不远的神庙里，人们拜倒在被祭祀牺牲的鲜血涂得腥红的大神脚下。一些富有的印度人穿着制作考究的西装，生活方式完全西方化了，而农村下层人除了腰间缠一块旧布外几乎一丝不挂。在距摩天大楼群不远的地方，就住着几乎仍处于原始状态的部落，等等。当然，无论哪一种社会，都存在不协调现象。特别是像印度等这样的正在向现代社会发展的社会，新与旧、先进与落后杂然并存并不奇怪。但印度社会中的这种反差由于同印度社会在宗教信仰、社会组织以及种族

上的高度复合性特点结合在一起，显然比其他任何社会都更显著、更普遍。

我们的分析到了社会一般特征这一层面，距离社会冲突已经不远了。事实上，当代印度各种社会矛盾和冲突，都是以印度社会的这些特征为基础的。可以把我们的结论归纳如下：与神合一的宗教拯救和发达的“洁净”与“污秽”观念，培养了印度人超自然中心的文化心理取向和扩散、分离、差别主义的世界观。这种世界观在社会上的投射造成印度社会高度复合和分割的特征：森严的种姓制度、众多对立的教派、未融合的种族集团等。近代以来，由于殖民统治和资本主义生产关系的发展，旧的社会结构被打破，阶级分化加剧，使各社会集团间潜在的矛盾表面化和激化了。而由于某些人为政策（如英国人“分而治之”政策）以及西方民主政治制度的引入，加重了问题的严重性。这些矛盾便以频繁的社会冲突和分裂的形式表现出来——这就是印度社会冲突形成的全部文化机理。

第七章 历史上的种姓与乡村社会

以上几章，我们对种姓制度的几个方面作了考察。这些考察基本上是从该制度的横断面进行的，在涉及历史时也是一带而过。从这一章始，我们将从纵的方面考察这一制度，即考察它的历史演变。只有这样，我们对种姓制度的认识才能更深刻、更丰富。

第一节
孔雀王朝以前北印度的乡村社会与种姓制度

(一)吠陀时代

众所周知，反映古代印度历史的材料很少，涉及一般民众生活的材料尤其少。学者们只能根据有限的并且有争议的材料来推测古代印度人的社会组织和生活状况。

《吠陀》是古印度婆罗门教的经典，据认为是了解远古印度人情况的惟一文献资料。有关《吠陀》的成书年代争论很大。只有一点可以肯定，即它成书于佛教兴起以前，而且经历了很长的时间。所以，把《吠陀》记录的内容看作是佛教兴起前印度（主要是北印度）社会状况的反映是适当的。

《吠陀》文献中已有“村落”(Grāma)一词，可见印度先民已从游牧过渡到了定居农业，或者至少正在向定居生活过渡。学者们

推测，雅利安人原是活动于中亚地区的一游牧民族，后进入南亚印度河流域，随后又向恒河流域扩张。早期雅利安人居住的地方虽然已称为“村”，但只不过是临时宿营地而已，只有到了定居农业的时候，真正的“村落”才产生。靠着一些零星的记述，我们知道定居后的雅利安人的居住方式：屋子里除了有起居室和妇女专用房间外，还有若干间数。几座这类房子紧挨着。这种方式可能是出于防御的需要。这种村落的形式还相当原始，与其说称其为村落，不如称之为“聚落”更妥。

农业已受到相当的重视。《吠陀》中有许多关于丰收的祈祷。当时的农业活动有：犁地、播种、收割麦子、捆麦子、脱粒和簸场等。犁是由6头（或8头，或12头）公牛拉着，还开挖了灌溉用的沟渠。

《吠陀》中有许多关于生意兴隆的祈祷。但这时的商业活动并不十分兴旺，原因似乎与缺乏良好的道路有关。小公牛、驮马，也许还有骆驼，是当时的主要运输工具。当时贸易的主要形式是“物物交换”，但货币和市场已被人们认识，以货币为媒介的交易开始发展起来。充当交易媒介的主要是牛和金饰品。

手工业已有明显的分工，《梨俱吠陀》中提到了木匠、铁匠、编织匠、陶工和石磨磨工等职业。

有的学者认为，种姓制度在这个时期已经出现，《梨俱吠陀》中有“瓦尔纳”一词，后来就表示“种姓”。雅利安人将社会划分成三部分或四部分，这就是《梨俱吠陀》中《原人篇》中的婆罗门、罗惹尼亚（刹帝利）、吠舍和首陀罗。但另一种观点认为，《原人篇》是后人插入的，反映的并非当时的情况。虽然其他早期的诗集提及过婆罗门、罗惹尼亚和吠舍，但没有任何东西可以证明这些等级是世袭的。它们仅仅是一种职业划分，说它们是种姓制度证据不足。

由于当时生产力极其低下，民众慑于巫术、咒语和种种超自然神灵，希求借助宗教仪式满足各种愿望，如丰收、幸福、健康、胜利

等。因此,婆罗门祭司这一职业受到尊敬是很自然的。祭司也利用这一点蒙蔽和控制人们。但这时祭司和武士似乎还都没发展成排他性的世袭集团。祭司要上战场,罗惹尼亚则也为他人执掌献祭工作。

据载,还有婆罗门与罗惹尼亚之女联姻、雅利安人与达萨这个被认为是"不可接触者"的前身结盟的例子。此外,当时还没有关于饮食禁忌的记录,也没有"不可接触"现象。由此可知,当时即便存在种姓制度,也远没有后世那样严格。

家族是社会与政治组织的基础。当时的家庭似乎是一种联合的大家庭形式,通常由父亲、母亲、祖父母、妻子、兄弟、姐妹、儿女、堂兄妹、侄辈,有时还有岳父母组成。共同的住宅、共同的饮食生活和宗教仪式,构成了家族成员间紧密的联系。若干家族组成一个大氏族,在一个共同的首领下生活。一定数量的氏族又组成一个种族。当时的国家就是由这样许多部落、种族组成的。

当时的国家组织与村落的关系还不十分清楚。只知道有些部落实行寡头统治,由王族中若干成员共同治理。王位是世袭的并传给长子。有一种与村落社会有关的官职,叫 Grāmany,但究竟是村落首领,还是主管村落事务国家官吏,尚不清楚。我们还知道,有两种民众大会,一种叫"萨博"(Sabhā),另一种叫"萨米提"(Samiti),但它们如何行使职能和关系如何,不得而知。有人认为,它们很可能是"村落潘查雅特"的最古老的形式。

当时的私有财产有牛、马、黄金、武器、奴隶等。土地归家族所有。儿子似乎可以从父亲那里继承财产。女性的财产继承权在下述情况下得到承认:女儿是家族中惟一的后嗣。收养子的现象是存在的,但并不普遍。

(二)佛教兴起时代

几乎与我国的孔子同一时代,佛教和耆那教在北印度兴起。这时的印度社会出现了一些明显的变化。佛教和耆那教有许多经典留世,故我们对这个时代印度社会状况的了解相对较多。

1. 村落结构

佛经中有许多地方谈及当时的村落状况。用来表示村落或城镇的词有 Gama, Nigama, Kula、Nagaraka。耆那教经典中有 Ghosa, Kheta, Kharvata, Gram, Palli, Pattana, Samvaha, Vagara, Matamba 等。这时的村落规模已相当大。《佛本生经》中记叙的村子,平均有 1000 户组成,村民的住宅紧密相联,以至于一处住宅失火可殃及整个村子。几乎每个村子都设一大门(Gamadvāra)。村子外围通常是果园,果园之外是耕地。耕地一般用栅栏围起来,有的设有陷阱,以防止野兽侵害庄稼。有的田地有专门的守田人,防止偷盗和驱赶吃食庄稼的鸟类。村落之间有森林和牧场。当耕地不够时,就靠砍伐森林来扩大。牧场是共同所有,谁都可以放牧其上。任何人不得通过购买或者继承获得牧场的独占享有。

村里的可耕地分成若干小块,每户拥有一块分配的土地,可以享用土地上的产品,但没有所有权。任何人不得把自己的土地出售、典押或转让他人,至少,不经村评议会同意不得那样做。任何家庭的头人不能把土地按自己的意愿馈赠他人。这种情况据说从吠陀时代起一直延续下来。村落共同体决定土地的归属。在通常情况下,家长死后,由长子管理家庭。但长子对土地的继承权似乎并没得到承认。个人对土地的权利受到限制,甚至当国王把某村授予某一祭司或其他一些高级官吏时,授予的也不是所有权,而是

税收权。根据惯例,农民得把收成的1/10作为税收缴纳给政府。

这时的国王,实际上是许多村落的大领主。国王可以把对村落的统治权让渡给他人。国王在举行盛大仪式时,常常把村落布施给婆罗门。有时,村落可以成为国王女儿出嫁时的陪嫁。

2. 种姓情况

佛教是反婆罗门教的,也对种姓制度提出抨击。在佛教兴起和流行时期,种姓制度衰落了,但并没有消失。佛经中有许多对种姓集团状况的描述。

(1)婆罗门

在佛教兴起之前和兴起之初,婆罗门教统治着印度社会。婆罗门教盛行大量的繁杂的仪式,主持这些仪式的“专家”——婆罗门受到广大民众的极大尊敬。有的婆罗门是国王童年、青年时期的老师,后来成为替国王主持仪式的人。高级婆罗门还主持国家的司法工作。作为国王的密友,常常同国王一道掷骰子,并在节日与国王乘象巡游。他们在经济上有许多特权:主持祭祀仪式可换取牛、珠宝饰物、床褥等布施。婆罗门还可以从国王处得到土地,这种土地称为“梵封”。有时他们可以得到一个或数个村子。他们世代从事与神接触的工作,被看作是神在人间的代表。

佛教大规模兴起后,婆罗门的地位受到挑战。佛经中特别描写了婆罗门江河日下、道德颓废之状况。他们常常放弃自己古老的信条而沉溺于一切世俗享受和从事各种非婆罗门之“业”。如爱打扮、佩带饰物、涂香膏、进美味可口的饭食、嗜酒、驾高级车辇、与女仆人乱搞、囤积大宗财物等。

当时社会形势的变化,使许多婆罗门背离了“业道”。他们放弃了传授《吠陀》知识的祭司工作,选择了其他职业。由佛教典籍中可以看到,当时许多婆罗门从事商业、农业、作战和行政管理。《佛本生经》中列举的婆罗门从事被禁止的职业有:医生、仆从、樵

夫、商人、杀牛者、牧人和狩猎者等。出于反婆罗门教的需要，本生经中的这些说法可能有些失实。因为，像杀牛、狩猎这类与屠杀生灵有关的职业，婆罗门无论如何是不会干的。但有一点则是可能的：随着婆罗门教的衰落，婆罗门祭司迫于生计闯进了几乎所有的生活领域。当生活难以为继之时，他们也就顾不了那么多清规戒律了。

(2)刹帝利

这个时期，刹帝利的地位有了显著的提高。婆罗门教经典在提到四大种姓时，总是把婆罗门置于首位，佛教典籍则让位于刹帝利。佛教认为，刹帝利是优秀的，婆罗门微贱。佛教关于释迦牟尼出身的故事，很好地说明了对这个问题的态度：释迦牟尼降生人世之前，曾想过出生于何种家族更好。在考虑了各个瓦尔纳的利弊优劣之后，选择了刹帝利。类似的故事也见于耆那教经典之中：胜者大雄（耆那教的创始人）原投胎于一个叫难婆的婆罗门妇女之腹，后来他感到这是一个错误，便中途改变主意，转投于一个刹帝利之女。

根据婆罗门教传统规定，每一个瓦尔纳只能从事固定的职业。这自然有利于维护婆罗门的特权地位。但同时，也维护和发展了刹帝利的地位。因为根据同样的规定，只有刹帝利才能享受承袭王位的权利。由于这种特权，刹帝利种姓得以获取更多的权势、威望和荣誉，成为实际生活中握有实际权力的统治阶层。相比之下，婆罗门的地位则是偏重宗教、礼仪上的。婆罗门固然以其严格的生活戒律和知识获得社会的尊敬，但刹帝利也同样具有这样的美德。当时的北印度列国争雄，战事频繁不断，刹帝利出身的武士建功立业，在国家政治生活中十分活跃。特别是像释迦牟尼和大雄这样的人物出身于刹帝利之家，更增加了这一等级的自豪。佛教典籍把刹帝利列为四种姓之首，当是社会实际的反映。

这个时期，国家谋臣、军事统帅、高级行政官吏，封臣领主等，多由刹帝利担当，只有大臣、顾问职务中婆罗门居多。按照传统，刹帝利以战争为职业，但同婆罗门一样，受当时形势变化的影响，有的也被迫从事商业、手工业、歌手、演奏以及厨师等业。

(3)吠舍

按照种姓制度的规定，这是一个从事商业和手工业的等级。佛教兴起时代，商业很发达。从佛经的记述可知，当时的商旅队驾驶着满载货物的牛车，走南闯北，到遥远的地方经商，十分活跃。当时的大城市有许多可谓商贾云集。他们组成浩大的商队来往于各城市之间。有的商队拥有牛车数竟达五百多辆。

商业的发达，提高了吠舍种姓的社会地位和重要性。佛经中记述的吠舍，是一个门第高贵、非常富有的阶层。他们同刹帝利、婆罗门一样，受到特别的尊重。他们都有享受教育和祭祀的权利。住在城里的吠舍主要是商人，他们倒卖粮食，放高利贷。居住在村落中的吠舍多是富裕农民。他们凭借财力在社会上扩大影响，社会各阶层自然对他们刮目相待。这个阶层的力量甚至影响到宫廷。本生经故事中提到，一个吠舍种姓出身的人，当上了宫廷会议中的高级官员。并说一些吠舍在宫廷会议中与政务官员和司法官员以及婆罗门都坐在上座。

这个种姓的人实行严格的内婚制。他们的职业世袭。但迫于变化了的社会情况，他们也有人放弃祖上业道，从事卖蔬菜、打短工之类的工作。

(4)首陀罗

这个时期的首陀罗主要是仆役、雇工。大部分首陀罗似乎被指定只能从事与农业有关的工作。他们没有土地、财产，因而也不向国家缴税。属于这个种姓的人很多，构成当时劳动阶级的主体。他们为富有的高种姓打工，对高种姓有人身依附关系。

这个种姓中有一类人是手工艺人。他们在当时乡村经济生活中发挥着重要作用。铁匠、木匠使用铁锤、锯子等工具，制作农业上必需的犁、斧等。随着生产的不断发展，新的职业不断出现，这些职业和技艺后来逐渐变成了世袭，从而首陀罗这个种姓不断扩大。他们从事的职业有：织布工、木匠、雕刻工、陶工等。

还有一些首陀罗是流浪艺人，他们的工作包括歌手、乐器演奏者、"楞卡—那陀迦"（卖弄风情者）、魔术师、驯蛇者、养猫鼠者、演奏大鼓者、吹海螺者、治疗蛇伤者等等。这些流浪艺人按照职业形成不同的社交圈子（即迦提）。还有一些从事特殊职业的首陀罗，如牧人、割草者、伐木工、森林看守等，他们不同于流浪艺人，而像工匠一样住在村子里。

（5）不可接触者

当时属于不可接触者的种姓大约有五种：旃陀罗、尼沙达、俱鸠萨、威那和罗陀迦尔。这些集团的人从事被认为低下的职业，如编织竹木器、理发、酿酒、屠宰、狩猎、捕鱼、捕鸟、裁缝、清扫、焚尸等，因而受到歧视。

按照婆罗门教的"出生"和"业报"理论，这些人是卑贱的，是诅咒的对象。其中，旃陀罗处境最悲惨，他们被视为人中的豺狗，不仅是"不可接触者"，而且是"不可目睹者"，甚至连风从他们身上刮过也会被污染。

不过，也有材料表明，这个时期有学问的人，尽管出身卑贱，也受到尊敬。当时知识界似乎有一种向传统挑战的看法：富于才华者，无论出身哪个迦提，都值得尊敬。即便是旃陀罗，或者是俱鸠萨，均有权按照自己的"德行"获得社会尊严。本生经故事提到，有一个叫摩坝帕的旃陀罗，经过苦苦修炼成了一位大人物，因此受到婆罗门和刹帝利的服侍。一个婆罗门青年因回答不出一个有学问的旃陀罗的提问，而甘愿匍匐于后者的脚下。还有一个婆罗门傲

了一位旃陀罗尊者的学生，甘愿为老师效劳。倘若这些记载属实，则确实说明当时的种姓制度有所松动。

有的低种姓被派到国王身边做工，被称作国王的陶工、国王的编织工、王者的理发人等。这类人的社会地位又非同一种姓的其他成员所比。他们竭力为王族服务，并从国王那里获得赏赐。有的甚至可以受封到整个村庄。

第二节
孔雀王朝时代的乡村社会与种姓

孔雀王朝（公元前 321 年—前 187 年）是印度历史上出现的第一个强大统一的政权。在它鼎盛时期，其疆域包括北起喜马拉雅山，南到哥达瓦利河以南，东起孟加拉湾，西到阿拉伯海的大片地区。这个时期不仅实现了空前的政治统一，社会经济和文化艺术也出现了繁荣景象：随着庞大帝国的建立，官僚体制以及各种律令、典章制度发达起来；出现了大规模垦荒、筑路、修建驿站等活动；佛教传播到整个印度以及印度以外地区；各部落之间也出现了融合局面等。就该王朝在印度历史上的重要性来说，可与我国历史上秦王朝的建立相媲美。

在这一节里，我们将讨论该帝国的社会经济基础，努力复原帝国最基本的统治单位村落的社会、经济及权力构造。所依据的材料主要有两个，一个是孔雀帝国重臣考底利耶所著《政事论》（R. Sharma Sastri, Kautilya's Arthasastra, Mysor, 1967, 8th ed.），另一个是古希腊人麦伽斯梯尼的《印度志》（原文已散失，后人根据旁人转述整理成片断出版。这里主要依据 Nrarain Singh Kalota：India as Described by Magasthenes, Delhi, 1976）。两个材料写作年代大体相同，可相互印证。

(一)村落的经济构造

公元前6世纪至3世纪,恒河平原的农业、手工业及商业获得了空前的发展。这一时期,粮食生产增加了,人口有了明显的增长。人口的增加又需要开垦更多的土地以增加粮食生产。《政事论》中有许多地方劝告国君,重视垦殖新地和移民,强调振兴农业、畜牧业及工商业对国家的重要性。"国王所建村庄,或建于原居住地,或建于新区,或从其他国家移民,或鼓励从自己国家移民"(2—1)①。可见,垦殖和移民已成为国家政府一项重要事业。

这个时代农业生产的繁荣发达,还可以从下述事实推测出来:当时的国家政府十分重视灌溉设施的修筑和利用。考底利耶劝告国王重视水利工程的修建,称灌溉为谷物之母(7—14)。政府设有专门管理运河的官吏,来协调全国的灌溉事业。除了用河水灌溉外,蓄水池也发挥着重要作用。从发掘出的该时代蓄水池遗址以及记载修筑水利工程的石刻来看,当时政府对蓄水池的建设十分重视。麦伽斯梯尼对当时的农业描述说,由于大部分土地都可以得到灌溉,所以一年可以收获两季。

随着农业的繁荣,村落社会获得了空前的发展。正是生活在村落中的广大农民提供的剩余产品,构成了孔雀帝国的经济基础。

从《政事论》的记载来判断,当时的村落似乎分为两类,一类是普通村落,另一类是在新垦地建立的新村落。两种村落的构造似乎不太一样。

(1)普通村落　大部分为集居型。村里有打谷场、村神庙、灌溉设施等。村子常围以栅栏,以防敌人和野兽侵入。栅栏之外是

① 括号内数字分别代表《政事论》的章和节,下同。

农田,农田之外是牧场和森林。根据《政事论》中的描述,这类村落的自然布局可复原如下图。

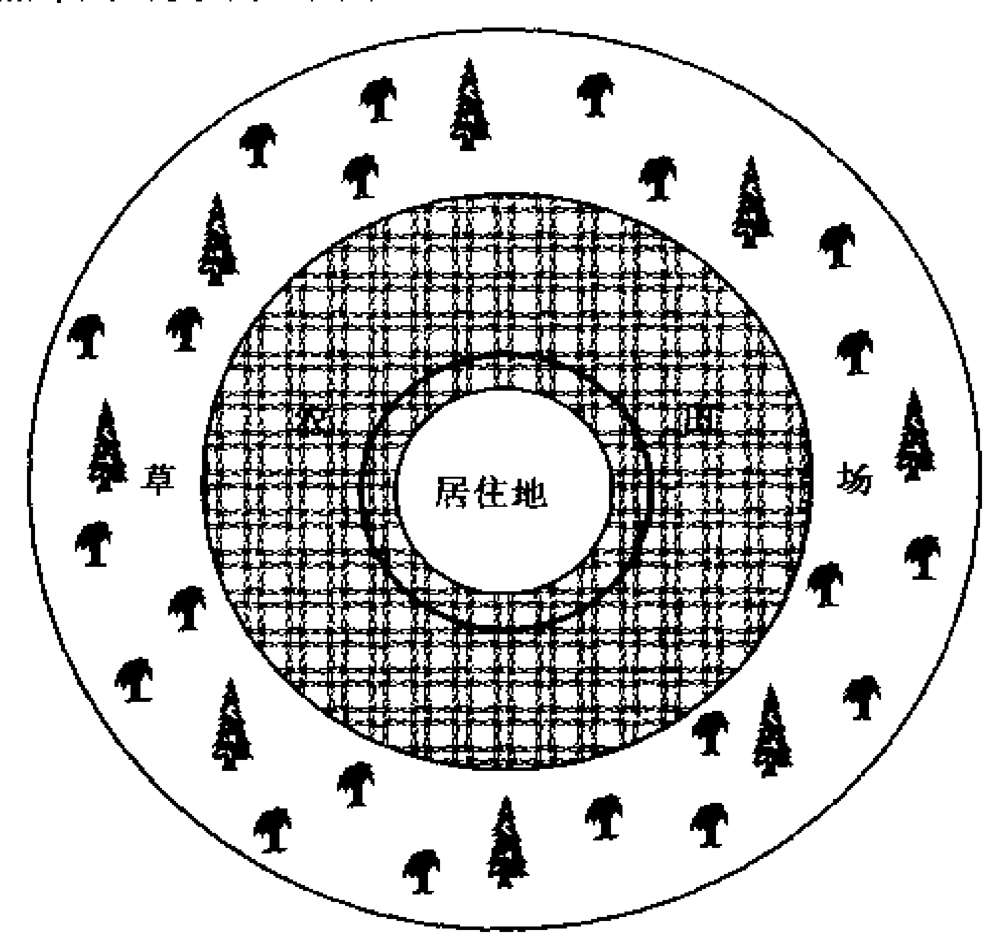


图 2　孔雀王朝时代北印度村落模型

村落疆界以自然物(如树林、河流等)或人工物(如土堆或埋藏物等)为标记。当村落之间发生边界纠纷时,通常的做法是:召集附近 5—10 个村子的人们到一起,由一位长老或一位熟悉标记的人,身穿奇服(表示神的意志?),指示标记给大家看。如果边界仍不能确定,便交由国王处理。伪证者、故意毁坏边界者受重罚。

村落的主要统治者是村头人(Gramik)和村长老(Gramvirid)。村头人的主要任务是维持村子的治安和处理村子日常事务。当村

头人发现擅自越界者时，按路程远近收取罚金，每耶伽那（1 耶伽那约等于 3.1 公里）收 1.5 帕那。村长老的职责是维持村落社会的传统习俗和秩序，保管未成年者的财产，裁决田界争端等（3—10）。

村落中的农民对土地似乎有较大的权利。他们被称为土地的所有主（Ksetrida）。田地同房屋、园子、堤坝、蓄水池等一起构成不动产（Vastu），可以出售、抵押和转让。买卖土地时，出售者的亲属、邻居和债权人依次有优先购买权。出售土地时，邻居和村长老必须到场。卖主当众喊道："这么一块土地，×××价格，有人买吗？"亲邻中如无人答应，就卖给其他人。如果此时有人愿意出更多的钱购买这块土地，多出的钱归国库所有（3—9）。发生土地权利纠纷时，由村长老和邻居来裁决。经裁决双方土地权利都被否决时，土地便归国王所有（3—9）。自己的土地由别人使用 10 年以上，自己又未对土地所有权提出异议者，所有权自动丧失（儿童、老人、病人例外）。不动产弃置不用时间达 20 年者，其所有权亦丧失（3—16）。《政事论》的这些内容表明，当时的国家和村落共同体对土地拥有较大的权力。

（2）新建村落　人口的增长和垦殖业的发展，不仅使原有的村落规模发生了变化，而且，在新开垦地区出现了许多新村落。同旧的村落相比，新村落显示出较大的计划性：每个村落大约有 100—500 户人家，村与村相距 1—2 克罗沙（krosa，1 克罗沙约合 1.2 公里）。在村落受到外部威胁或发生其他意外情况时，村落间可以互相保护。村落的边界以自然标记划分，如河流、山岗、森林、沟渠、池塘、堤堰、树木、洞穴等。这些村落被严格地组织起来，10 村为一乡（Sangrahana）、200 村为一县（Kharvatika）、400 村为一省（Dronemukha），800 村为一大区（Mahagrama）。大区在行政上又称"斯塔尼亚"（Sthanya）。每一个斯塔尼亚就是一个政治、文化和

贸易中心。村落中从事农业者大部分是首陀罗。他们从其他地方迁居到这里，开荒垦殖，并在这里定居。他们刚来时，国家向他们提供粮食、家畜以及为修建灌溉设施、火化场、园庭、房屋所需要的土地、木材和工具。此外，似乎还享有一定期限内免缴赋税的权利。新垦殖区的土地，如果耕者辛勤耕作，经一代人之后，土地便归个人所有。如果懒惰或拒缴赋税，土地便被收回。并根据土地上损失大小，令耕者赔偿。收回的土地，或给其他农民耕种，或给村落受雇者(gramabhrtak)和商人耕种。灌溉设施归全体村民所有。村里修筑蓄水池、水渠等灌溉设施时，全体村民都必须参加。因某种原因不能参加者，必须提供牛或一部分费用。蓄水池、湖等灌溉设施中的鱼、水鸟和水生植物归国王所有(2—1)。

村落里有下列统治成员：

村头人(Adhysha)、村会计(Samkhayaka)、村治安员(Sthanik)。另有一名兽医、一名信使。有的村子还配有一名环境卫生人员(Chikitsaka)，一名看马人(Ashw-Damak)。

村子里的长者地位十分重要，他们主要负责保管属于未成年人或神的财产，在维护村落的道德秩序中发挥着重要作用。对于不扶养老人者，罚以重金。当时虽佛教盛行，但村民不得自由出家为僧。即便是丧失劳动能力者，也必须得到许可方可出家。这可能是出自这样的原因：国家重视农业生产，确保农业对劳动力的需求。为了不影响村落中的农业生产和社会秩序，异端教派的修行者、非本地团体以及非本地商业行会的人，不得住进村子。还规定，唱戏的、跳舞的、歌手、吹鼓手和吟诗人等不得做出任何有损于村民正常生活秩序的事(2—1)。

村落受雇者是一种身份不明的人。他们很可能是村里的手工业者、差役和从事各种服务业的人，如理发匠、洗衣人、陶工、铁匠、木匠等。但这些人究竟是为整个村子还是为某些特定的家族服务

的？他们同村落或雇主的关系如何？由于材料有限，无从推测。

由此看来，新垦殖地区的村落和居民，似乎处在国家政府较严格的控制之下。村里的土地具有国有地的性质，村民对其土地只有使用权，没有出售、转让和抵押权。由此判断，他们实际上是国家佃农的身份。然而，随着孔雀帝国中央权力的衰弱，受到国家严格控制的村落土地逐渐私有化，村民也越来越摆脱政府的控制。这样，新建村落也越来越接近早已存在的村落了。

（二）种姓制度

这个时期乡村社会中的种姓制度是怎样的呢？这是我们十分关心的问题。然而遗憾的是，有关这方面的记述很少。我们只能根据有限的记录作些推测。

关于当时的种姓制度，《政事论》同麦伽斯梯尼的记载不完全一致。《政事论》中提到了瓦尔纳制，而麦伽斯梯却没有提到。因此一些学者推测，当时种姓制度已经衰落，或者至少是不被官方承认。不过，麦伽斯梯尼用了一个类似种姓的词，叫"种族"，很可能是指种姓。他把印度人划分为七大类：哲学家、农民、牧人、商贩、士兵、监察官、国王的顾问。①并说，属于一个集团的人不得与属于另一集团的人结婚，而且不得掌握本职业以外的职业技能。如士兵不可当农夫，工匠不可当哲学家。②这很像种姓的特点。他说的哲学家，大体指婆罗门祭司。由此可推测，村落中的分工体制仍基本上同种姓制度结合在一起的。

根据麦伽斯梯尼的记述，我们可知当时村民的生活是这样的：

---

① Kalota, *India as Described by Megasthenes*, pp. 100—101.

② Kalota, *India as Described by Megasthenes*, p. 101.

他们住在小屋里，由于几乎是裸体，故不需要什么衣服类。他们以米粥为主食，这种食品在印度不用怎么辛苦劳动便可获得。因此，村民们很少有什么合作。麦伽斯梯尼说，印度人喜欢孤独。他举例说，印度人总是一个人吃饭，没有在规定时间内大家聚在一起吃饭的习惯。这种现象很可能是种姓法规限制了人们社会活动所致。但村民们也不是没有共同的活动。村里每有修建公共水利工程、祭祀村神等活动时，大家便共同参加。村里有归村落支配的共同资金。此外，村民还要为村落提供劳动。从这个意义上说，村落具有某种共同体性质。

村落中氏族的力量很强大。《政事论》中说："统治权在有的情况下属于氏族，因为氏族集团很难战胜。而且，氏族集团没有因失去统治而带来的灾难，能够永远存在于大地上。"（1—17）氏族中的长者受到极大的尊敬，在村落社会中地位很高。

后代印度村落（如下节将叙述的10世纪西印度地区的村落）一个显著特点，是存在着一个以种姓分工为基础的，为村落服务的手工业和服务业者群体。这些人为全村人服务，从村落总开支中领取报酬（现金或实物），或享受一份免税地。孔雀王朝时代，这种手工业者群似乎已经出现。《政事论》中提到织工、洗衣工和清洁工等（4—1），但尚不清楚他们同村落的关系。麦伽斯梯尼在谈到当时的工匠时说，第四类人是工匠和小商贩。他们为公共利益劳动，并从各种劳动收入中纳税。但制造武器者除外，因为他们享有免税的特权，从公共团体中领取薪水。船工、木工以及水夫，亦属于这一类。

村落里除了农民、工匠、商贩等人以外，似乎还存在奴隶。麦伽斯梯尼说印度不存在奴隶，所有人都是自由的。但许多学者研究后指出，他的看法是不正确的。显然，这位希腊人是以西方人的观点看待奴隶制的。《政事论》所提供的材料，使我们有足够的证

据认为当时存在奴隶制，只不过这种奴隶制不同于西方的奴隶制罢了。当时的奴隶称达萨(Dasa)，除此之外，《政事论》还提到受雇劳动者的存在。达萨及其子女可以买卖或者抵押。由此可推测，村落里存在着使用这些奴隶的富有者，存在着剥削现象。不过，这些奴隶同村落是一种怎样的关系？他们的社会生活怎样？是不是“不可接触者”？我们不得而知。

（三）村落同外界的联系

孔雀王朝虽然是个强盛的中央集权制帝国，但它对地方的统治力量是很薄弱的。帝国的力量并未渗透到村落社会中，每个村落仍大体上是经济上自给自足、政治上自治的小共同体。孔雀帝国就是建立在这种小共同体之上的。根据阿育王的诏敕所载，阿育王在位时期曾拜访各地长老，并赏赐给他们金钱。[①] 这表明国家政府对地方权力的容忍和重视。

但是，村落社会并不是完全闭塞的，它同外界有着各种联系。

首先，村民们并不能完全靠自己生产的产品满足自己的需要。他们需要交换一部分生产品。例如，大多数印度村落不生产食盐。一些较大的村落常常形成一个集市，附近村落的居民来这里进行生产品交换。此外，这个时代城市发达。孔雀帝国的首都华氏城(Pataliputra)就是一个人口众多、工商贸易业繁荣的大都市。[②]这种城市通常是农产品的集散地，起着联系各个村落社会的作用。此外，村里也常来走街串巷的客商，他们在同村民进行贸易活动的同时，还起着交流信息的作用。麦伽斯梯尼说：“农民不到城里去，

① 中村元：《印度古代史》上卷，第 557 页。

② Kalota, *India as Described by Megsthenes*, pp. 61—70.

同妻子儿女一起住在乡间，勤勉于农耕。"① 但不去城里不等于说村落同外界没有联系。商人常常充当着城市与村落联系的媒介。

其次，村落还同政府有各种联系。在帝国的政府中，管理村落的最基层官吏叫哥帕(Gopa)。这是一个十分重要的职务。他的主要任务是监督村子和征收赋税。每个哥帕大约管理5—10个村落，小村落则20—40个。其工作大致包括以下诸项：(1)划定村界；(2)登记土地利用情况，如耕地与非耕地、牧场、休耕地、森林、果园、菜田等面积，还记录庙宇、池塘、火化场、河渠、道路和驿站情况；(3)登记土地出售和转让情况；(4)登记免税地和免税村情况；(5)进行各村人口普查，内容包括性别、年龄、职业、收入等；(6)记录各村牛的头数和饲养情况；(7)记录从每个村落接受的捐款、贵重金属、矿藏品以及劳动者自愿捐献的生产品等。哥帕是国家政府同村落联系的媒介，其作用同现代印度农村潘查雅特制度中的县税收官有些相似。②

孔雀王朝维持着一个庞大的官僚机构和军队，因而需要巨额的行政和军事开支。这个沉重的负担自然是由生活在村落中的广大农民承担的。村落向国家缴纳的赋税名目繁多。麦伽斯梯尼记载说："他们把收获物的1/4上缴给国库。因此，农民只有缴纳赋税时同国家发生关系。"③ 除了交纳田赋外，还缴纳果园税(Kara)、牧场税(Vivita)、道路税(Varani)、居住税(Rajtu)、治安税(Chorarajju)等等。④中央政府专设一名税收总管，负责由哥帕交上来的各种赋税(2—35)。税率一般为收成的1/6。但在国库空虚或某些特殊情况下，税率高至收获的1/4，有时甚至高达1/3。

---

① 中村元：《印度古代史》上卷，第516页。

② 参见本书第五章。

③ 中村元：《印度古代史》上卷，第557页。

④ Malaviya, *Village Panchayats in India*, p. 73.

乾陀罗笈多时代的村落,按其缴纳赋税的不同情况,可分为四种类型。第一类为一般村落(grama),缴纳一般赋税;第二类是免税村落(pariharaka),国家常常将这类村子授予婆罗门祭司,故又称"梵封村";第三类叫"阿尤迪雅"村,这类村子不以粮食或现金的形式纳税,而是向政府提供战士和马匹;还有一类村子,专门向政府贡献某些特殊的物品,如独特的农林产品、动物、金、银、钻石、珊瑚、贝壳、矿物,或提供某种形式的劳役。

为了征收田赋,哥帕经常到村落里来。他掌握着各村的人口、土地面积及土地类别等情况,向村民催缴赋税。拖欠赋税者常常受到严厉处罚。当然,哥帕不是自己一个人做这些事情。他还需要各村落头人和村会计的协助。事实上,村落正是通过政府的税收官和村吏同政府发生联系的。帝国鼎盛时期,政府对村落事务的干涉有所加强,村落同政府的联系也较密切。但随着中央权力的衰落,这类干涉减少了。应当指出,政府同村落的联系主要限于税收方面。即使是在政府干涉最严重的时期,村落中的社会和宗教生活,传统的统治体制和权威仍未受什么影响,村落仍保持着较大的自治性。

国家除了设置监督和管理村落的专职官吏外,似乎还在乡村社会布置了广泛的间谍网。孔雀王朝大量使用间谍,拥有发达的间谍网,这从《政事论》中的许多记述中可以看出来。这些间谍不仅用于军事目的,令人惊奇的是,他们还常常扮成农民、放牧者、商人、学生、出家人、苦行者的模样,刺探各村落的田地面积、产品收获以及家族情况,暗地监视村落和其他各级官吏的行动(1—11)。自然,这只有在政府力量足够强大时才能办得到。间谍活动如此兴盛发达,除了战争频繁这一原因外,恐怕与下层人民对王朝实行的严酷统治不满、地方官吏不信任中央政府这一事实有关。实际上,当时民众反对政府的斗争时有发生。塔克西拉(古译作呾叉始

罗)地区的人民起来反抗孔雀王朝官员事件[1]就是一例。据说，乾陀罗笈多晚上睡觉，每天要更换地方[2]，很可能是惧怕民众和下级官吏反抗，害怕被谋杀。

第三节
18世纪西印度村落社会与种姓

从莫卧儿帝国衰落到英国人在印度确立统治，马拉塔人(Marathas)曾在西印度建立过一个庞大的帝国。这个帝国以今马哈拉施特拉邦为中心，几乎囊括了大半个次大陆。马拉塔人统治了约170年，后在英国人的打击下灭亡。马拉塔政权统治下的西印度乡村社会，基本上沿袭了以前时代的模样，但也有一些新的特点。正是这一个个小的村落社会，构成了马拉塔帝国存在的基础。本节讨论18世纪马拉塔政权下的乡村社会与种姓制度，地点限在以浦那(宰相政权时期的首都)为中心的马哈拉施特拉地区。

(一)村落概貌

典型的马哈拉施特拉村是集聚式的。村落一般都有一个封闭的围墙，墙外是农田和牧场。在主村落之外，通常还有一个小居住区，为"贱民"住地。有时，农田距村较远，为了耕种方便，住宅便建在野外。这样，在离村落较远的地方也常看到简陋的房屋。

每个村子都有固定的疆界。村民们对于守卫村落以及农田的边界常显示出很大的热情。村落依规模、类别不同而有不同的名

---

① 参见罗米尔、塔帕尔:《历史与偏见》,《南亚研究》,1982年第4期。

② 中村元:《印度古代史》上卷,第558页。

称，如德哈(deha)、摩洁(mauje)、卡萨巴(dasaba)等。其中，卡萨巴是一种带有集市的大村落。还有一种叫帕特(path)的集镇，规模更大。这类集镇由两部分组成，分别称为蒙洁利(munjeri)和摩诃塔发(mohatarfa)。前者是乡村部分，由耕者的头人帕特尔(patil)和库尔卡尼(kulkarni)统治；后者为城市部分，是市场区，由商人的代表塞特—摩诃真(Sheth-Mahajan)统治。

村落的农田划分成许多块。一般说，每块农田都有一个特殊的名称。这种名称甚至在田地所有主改换了许久以后仍不改变。村民对每块田地的地界都知道得很清楚。除了可耕地，各个村落都有荒地和休耕地，用作村民的共同牧扬。

村落在经济上有很大的自给自足性质。农民生产的产品除了主要用于自己外，也有少部分用来交换。因此，村落里还存在着满足这种交换需要的手工业和商业。村民大体可划分为三个阶级，即耕者、手工业者及商人、村职员。这三个阶级的人的地位和身份，在很大程度上依赖于对土地的关系：对耕者来说，依赖于是否拥有土地所有权和占有土地数量；对于非耕者来说，依赖于站在耕者的立场上看他们对人们有用的程度。

许多村落是由若干宗族(jatha)组成的，土地也由这些宗族所占有。在远古的时候，这些宗族的祖先迁居到这里，组成一个个村子。有资料表明，起初，各宗族之间是平均分配土地的。每个宗族把分得的土地起一个本族的名字，以区别于其他田地。各族又将土地分配到各户耕种。他们的后裔就是后来村里的土地所有者——米拉斯达尔(mirasdar)。一份关于南孔坎地区穆鲁达村的建村历史材料说明了这个问题：穆鲁达村原是阿苏达村的火化场。16世纪，有一个普通的婆罗门带着两个弟子来到阿苏达村。住了一些日子以后，決心在附近建立一个新村落。他向当地一封建领主提出申请，经同意后，他便说服他的13个族户，一起来到穆鲁达

定居。他们在土地监护神(Ksherapala)前竖起村界石碑,表明建立新村得到了神的许可。并将土地视作神赐权利,分配给各族户耕种。[1]

在许多村落的外面,住着一些部落,这些人有的尚处于采集经济阶段,生产水平较落后。英国人称他们为"犯罪阶级"(criminal class)。如比尔人(Bhils)、拉摩什人(Ramoshis)。他们对村子里发生的每一起偷窃和抢劫事件负责。当村里有被攘、被偷事情发生时,除非失主在其他村里找到了线索或找回了丢失的财物,"犯罪阶级"作为一个整体要赔偿被窃的东西。这种办法使村落得到了安全。但有时仍有来自远离村落的比尔人和拉摩什人偷盗东西。在动乱时期,一些地方武装头目也常来掠夺。

村落还保持着某些共同特点。这主要表现为:(1)村落控制着一部分土地。牧场、草地归全村所有,不经村评议会的同意,任何人不得提出私人要求。村落评议会还有权处理无人继承的土地。(2)实行赋税连环保制。村民向政府缴纳赋税是以村落为单位进行的。大家被编制在一个连环保内,如有人缴不起田赋,其他成员便替他缴。马拉塔政府第七代派施华(首相)执政时期(1781—1785),由于财政困难,曾试图改革税制。1784—1785年在浦那县印达普尔区推行一种"卡马尔"(kamal)赋法。按照这种赋法,土地经过丈量,由农户直接向政府纳赋。这一制度取消了村落头人中饱私囊的机会,受到村落头人们的激烈反对而未能推广。[2]这说明村落有相当大的力量。(3)干涉和制约土地买卖。村落成员可以出售自己的土地,但受到村落法规和习惯的严重制约。如出售土地时,有的村落规定,本村人和本族人有优先购买的权利。有的规

---

① Darhmar Kumar, *Land and Caste in South India*, pp.26—27.

② Darhmar Kumar, *Land and Caste in South India*, pp.26—27.

定,外族人购买土地,必须首先成为本族一法定兄弟(Biradar Bhau)。村落里的工匠等低种姓出售土地时,一般也只能在同种姓间转让。

(二)土地占有关系

从材料来看,当时该地区村落的土地大体可分为这样几类:米拉斯(mirasi)地、伊南(inam)地和政府直营地。这几类土地的占有状况和耕种条件分别如下:

(1)米拉斯地与米拉斯达尔。米拉斯一词原意为"财产",后来专指土地占有权利。占有这种土地的人叫"米拉斯达尔"(mirasdar)。广义的米拉斯还包括由米拉斯达尔组成的村子。

这种土地占有形式普遍盛行于西印度。占有规模有大有小。大者可与北印度地区的柴明达尔(包税地主)相匹敌。但大部分米拉斯达尔的土地规模都不大。米拉斯达尔的身份也各不相同:有神职人员,有乡村小吏,多数为拥有充分权利的农民。无论他们的身份贵贱和土地规模的大小,向政府缴纳田赋是这种占有形式的共同点。

米拉斯地可以世袭。有时,米拉斯达尔因缴不起田赋而离开土地几十年后,仍不丧失土地所有权。米拉斯地还可以出售,有一篇材料记载了马拉塔政府向买进米拉斯土地的农民发放证书的事。那材料说,浦那县某村一个叫马鲁吉的米拉斯达尔,由于负债无力偿还,将7比伽(约合2.1公顷)的土地卖给另一个村子的农民多威尔。多威尔担心自己的权利得不到承认便将该村和邻村的村头人、村司书叫到一起为其作证。后又持地契来到浦那县政府,向官吏们说,他愿意遵守向来之规定,向政府缴纳赋税,希望政府承认他的土地所有权。政府承认他对这块土地享有世袭权利,并

发给他一张认可证书。[1] 由此可知:(1)米拉斯土地可以出售,不仅能出售给本族、本村人,还能出售给外村人;(2)外村人购买土地,似乎要得到村落头人及其他村吏的许可;(3)土地买卖事前可不经政府允许,但事后要经政府认可,土地买卖受法律保护;(4)购买米拉斯土地享有土地上的一切权益,同时负有向政府缴纳赋税的义务。

米拉斯达尔大都出身于当地一个从事农业和军事的昆比(konbi)种姓。他们是西印度地区最大的农民阶层,马拉塔政府的岁人绝大部分来自这个阶层。莫卧儿王朝统治时期,米拉斯达尔缴纳的田赋常常高达收成的 1/2。到了马拉塔建立政权之时,帝国的领袖人物西瓦吉(1627—1680)重视米拉斯达尔阶层,他曾改革旧的赋制,使米拉斯达尔的田赋减少到收成的 30%—40%。这是西瓦吉政权得到广大农民拥护的重要原因。马拉塔政权后期,米拉斯达尔的负担加重。特别是 18 世纪中叶以后,由于战争频繁,国库空虚,他们的田赋增加到收成的 50%以上。此外,还要拿出一部分交给村落养活村吏和劳役人员,应付村头人及中、小封建主的各种摊派。这种摊派名目繁多,有徭役、饲料、粮食、黄油、蔬菜的征派;有为税吏午饭、宗教节日、迎宾牌坊、国王寿辰、军队在村内驻扎缴纳的贡赋;有养骆驼和其他牲畜、种芒果树、种菜等缴纳的捐税等。结果,米拉斯达尔即便是承平年月,也只能勉强度日。遇到天灾兵祸,生活便难以为继。例如,位于马拉塔地区边陲的贾尔纳地区,常年苦于战祸,村民必须向马拉塔和莫卧儿两方面政府缴纳田赋。1772 年大旱,庄稼歉收,有几个村子的米拉斯达尔,自度全部收成还不足以缴纳田赋,便在村头人的带领下逃走

① *Selections from the Satara Raja's and Peshwa's Diaries*,转引自深泽宏:《印度经济史》,第 201 页。

了。当马拉塔政府税吏到这几个村子征收田赋时,发现村里的米拉斯达尔逃之一空,只剩下一些没有承担田赋义务的外来户。

在沉重的赋税压力下,有的米拉斯达尔出售自己祖传的土地。但由于购买土地者必须承担同样重的赋税,故土地很不值钱。有的米拉斯地的价格仅相当于两年的田赋。在这种情况下,他们的土地所有权失去了实际意义,米拉斯达尔的身份相当于具有永佃权的佃农。也有的米拉斯达尔占有土地较多。据1707年的一份材料表明,一个村头人的米拉斯地十倍于普通米拉斯达尔的土地。[①] 这部分人是米拉斯达尔的上层。有的米拉斯达尔是小封建主,有的是正在向封建主转化的富户。米拉斯达尔是后来英国人在这个地区推行著名的"莱特瓦尔税制"时主要的土地占有对象,也是今日马哈拉施特拉邦新富农阶层的前身。

(2)伊南地与伊南达尔。伊南地是国家或村落赏给个人的免赋土地。占有这种土地的人叫"伊南达尔(Inamdar)。一部分伊南达尔就是封建领主,占有一个或数个村落的土地。有的伊南达尔则没有土地,只享用一定数量的田赋。

印度的赏田有很久的历史,据玄奘《大唐西域记》所载,当时印度就有一种专门赏给"聪睿硕学高才"的土地。不过,当时能得到赏田的,多是垄断了文化和教育大权的婆罗门。18世纪马拉塔地区接受伊南地者,有各种身份的人:上至达官贵人,下至村落的差役百工。赏田成了政府支付官吏俸禄、发给抚恤金的一种手段,也是村落支付劳动报酬的重要方式。

从占有规模以及占有者的身份来看,伊南地大体可分为两类。一类是由政府官吏和社会贤达占有的,占有者包括世袭州长、高级军官、大婆罗门、政府功臣等。这类土地由政府施与,规模大,占有

① R.杜特:《英属印度经济史》下册,中译本,第517页。

者的社会地位高。另一类是村社内差役百工占有的，占有者包括村长助理、村司书、星相家、金银匠、理发匠、皮匠、陶工、洗衣人、樵夫、唱诗者等。这类土地一般由村落赐与，规模小，占有者身份低微。在后一类土地中，根据占有者身份不同，占有规模又有很大差别；村长、村司书等占有土地较一般工匠多，个别村子前者约为后者的3倍。

伊南地可以世袭，也可以出售。伊南地是免赋地，大伊南达尔的赏田是其地位和荣誉的象征，故较少出售。村吏和工匠的伊南地常有出售的情况。18世纪马拉塔地区出售官职的现象很盛行，同官职相联系的伊南地也常常一起出售。村吏出售官职，很少全部出售，因为村吏地位比一般村民高，收入也丰，无论如何，也要保留一部分官职。这便产生了几个人合伙担任一个职务的奇特现象。一份材料报告说，1740年，贾耳纳地区某村一个任村司书兼星相家的婆罗门死了，其妻将司书职位的一半赠与自己的女婿，将这两职位的另外一半以2000卢比的价格卖给同村的另一个婆罗门。与职位一起，还有25比伽的伊南地。[1]

村落工匠的免赋地虽也可出售，但一般只能售给同一种姓的人。马拉塔政府长年对外作战，村落工匠的劳役十分沉重。很多人无暇耕种自己的土地，便将赏田出售或典押给村吏或村里的富户了。[2]

还有一种免赋地归神庙占有。马拉塔政权支持和扶植印度教，把一定数量的土地赏赐给神庙的僧侣们。这些神庙主要是印度教的，但也有其他宗教的。例如，在浦那西北5公里处一村落中，有一建于17世纪的耆那教神庙。该庙拥有附近几个伊南村，

① 《萨塔拉王与派施华日记选》第1卷，转引自深泽宏：《印度经济史》，第210页。
② R. 杜特：《英属印度经济史》下册，第515—518页。

还有1乔瓦(约合3.6公顷)的伊南地。1701年10月2日,住在该村的两个农民,以50%的租率,要求租种这块土地。神庙的免赋地,主要用来维持宗教活动和支付神职人员的工资。马拉塔政权后期(即首相当政时期),婆罗门祭司的地位很高,很多神庙的免赋地转化为婆罗门的私有地。

(3)政府直营地与乌普里。马拉塔政权下的浦那地区,还有一定数量的政府直接经营的土地,叫 Sakachi Sheri。这种土地归政府所有,由佃农租种,由政府税吏或村落头人管理。佃农称作"乌普里"(Upree)。

早期的马拉塔政权推行保护私有制的土地政策,促进了大封建主土地所有制的发展。到18世纪初,大封建主土地所有制已经形成。但同时,政府仍控制着大量土地。这种现象是与当时特殊的历史条件分不开的。随着莫卧儿帝国日趋衰落,在它的边陲形成了一些不强盛的新国家。马拉塔人得天独厚,一个个征服它们,在这样的历史条件下,马拉塔大封建土地所有制的形成,主要不是靠兼并本地区内的土地完成的,而是靠对外侵略完成的。这就使得在大封建土地所有制形成的同时,国家土地仍能保存得比较完整。政府通过对国有地的控制来保持它在各封建主中的影响。封建主们也认为这样对自己有利,因为有一个强有力的政府能够保证他们对外进行大规模掠夺。但到了马拉塔政权后期,政府土地受到侵蚀。特别是第一代派施华执政后,为了培植势力,把大量政府土地作为免赋地赏给婆罗门出身和政府官吏,大量政府土地私有化。例如,1717年7月1日,第一代派施华B. 维施瓦纳特曾给浦那县县长写信,指示把2乔瓦(约合7.2公顷)的政府土地赏给一个叫L.B.W. 格达的人。

佃农乌普里也和米拉斯达尔一样,多属昆比种姓。他们以前也拥有自己的小块田产。在沉重的赋税打击下,家道中衰,失去祖

产,流徙他乡,靠租种政府土地、封建主土地、大米拉斯达尔的土地以及神庙土地为生。他们与土地所有者订立短期合同,土地的租率通常为50%。他们的生活极不稳定。有的是短工,只在农忙时给富户帮忙。他们是村落的外来者,与村落共同体关系淡薄,不在赋税连环保之内。由于不是村落的正式成员,故没有政治权利,常受到米拉斯达尔和其他村民的歧视。他们的人数不少,浦那地区的乌普里约为米拉斯达尔的1/3。①

米拉斯达尔终生束缚在土地上,只要能勉强糊口,就决不肯离开土地。政府就利用这一特点,拼命从他们身上搜刮赋税。乌普里则不同,他们与土地所有者签订契约,契约一到期,便不再受土地的束缚,可以离土改佃。这便产生了这样的现象:一些拥有土地所有权的米拉斯达尔缴纳的田赋,竟比没有土地所有权的乌普里缴纳的地租还要高。特别是18世纪中叶以后,由于连年战争和自然灾害的破坏,米拉斯达尔死亡很多,许多村落出现了大量无人耕种的土地。这就有可能使乌普里在政府、封建主以及大米拉斯达尔之间选择,择优承租。因此,虽然乌普里在村落里的政治和社会地位没有米拉斯达尔高,经济上反倒比后者富裕些。②

(三)手工业者及村落仆役

由于种姓制度的存在,职业严格世袭,印度村落中自古就存在着发达的手工业和服务业体系。18世纪马拉塔地区村落中从事手工业和服务业的人称"巴鲁特达尔"(balutdar)。这种职业一般有12种,故又称"12巴鲁特"。但"12"这个数字只是一种传统说

---

① S. N. Sen, *Administrative System of the Marathas*, pp. 205—206.

② S. N. Sen, *Administrative System of the Marathas*, pp. 205—206.

法,并非确数。各村实际上多于或少于此数。

12 种巴鲁特的组成是:木匠(sutar)、皮匠(chambhar)、陶工(kumbbar)、铁匠(lohar)、理发匠(nhavi)、看守人(mahar)、金匠(sonar)、水夫(koli)、洗衣人(parit)、穆斯林祭司(maulana)、婆罗门祭司(joshi)、村神祭司(gurav)。并非每个村落全具有这 12 种职业,譬如,在没有穆斯林居住的村子里,就没有穆斯林祭司。另一方面,根据某些村子的特殊需要,会有从事其他职业的人,如巫师(bhagat)、小贩(shimpi)、乐师(ghadsi)、林伽雅特种姓祭司(jangam)等。

手工业者和仆役为村民(主要是耕者米拉斯达尔)服务。依据他们的职业对村落社会的有用程度,这些人可划分为三类:

第一类:木匠、皮匠、村看守;

第二类:陶工、理发匠、洗衣人、铁匠;

第三类:占星家、村落祭司、金银匠及穆斯林祭司。

这些人从村落中领取报酬。报酬通常是一定数量的农产品、宗教节日时发给赏钱以及用现金支付的工资等。三类工匠仆役所得报酬是不同的。第一类获报酬最多,每人每月可得 10 卢比;第二类居中,可得 5 个卢比;第三类最少,可得 2.5 个卢比。但这种标准并不适用所有地方,因为每个村子的需要是不同的。有时,村落工匠和仆役得到的报酬是一小块免赋田,但这种情况较少。当然,支付给他们的报酬来自村落中的耕者。村落有自己的财政力量。收入来自村民的捐税和各种摊派,还来自对一些违法者的罚款。许多有关村落福利的事要从村落财政中开支。如维持村落神庙及宗教节日费用、施舍乞丐、招待客人、偶尔举行音乐会、支付兵费和各种抚恤金等等。其中,有很大一部分用来支付村落工匠及仆役的报酬。

工匠 制造和修理所有木制农具。使用的原材料由耕者提

供。在有结婚仪式的时候，他还负责提供新郎使用的板凳(chowrang)。作为小费，他可以得到盖在板凳上的上衣(shela)。在祭祀母神的仪式上，他还要提供小手推车之类的工具。

铁匠　制造和修理所有金属制农具。他生产镰刀、锄头、门锁、铁链子。由用户提供铁和木炭，他还向耕者提供收割甘蔗用的小刀，为村民打马掌，有时也给游客打鞋掌。马拉塔人长年对外作战，许多铁匠为骑兵部队打制马掌。这种情况下，通常由政府提供原材料。

洗衣人　为村里所有男性居民洗衣服。结婚仪式时，为新郎新娘熨衣服。作为回报，他有资格接受"沙丽"(印度女子裹身的长布)和外套之类的礼物，并在四天的婚宴上受到款待。他负责为参加婚礼以及其他仪式的人熨衣。在收获季节，他还向村民提供一种挤榨甘蔗用的白布。他除享用通常的"巴鲁特"报酬外，还有多种权利和收入。收割季节，他有权收取甘蔗杆和蓖麻杆，备作燃料。还可得到槟榔和椰子。在有人结婚时，还可得到赏钱和各种小礼品。

理发匠　每隔两周为村民刮脸、剃头。在"迪瓦利"(Divali)(马拉塔人重要的宗教节日之一)到来时，他还用油和香面团为村落头人和村司书作按摩，新郎到村里来迎接新娘，由理发匠把新郎的马引到新娘家。在那里他可以得到一条做礼物的头巾。在"蛇神节"(Nagapanchami festival)时，理发匠的任务是把村头人、村司书以及村民家中的妇女，引到"Varulavhilte"(蚁塚)那里，据认为那里隐藏着眼镜蛇。当村头人、村司书以及政府官员履行收税任务时，理发匠常常带上铜锣陪伴他们。在节庆宴会上，他还常帮厨和洗涮器皿。作为报酬，也可得到赏钱和一些礼品。

陶工　向村民和外地游客提供陶制品。制造盖房用的砖、瓦。向村民提供结婚和其他仪式上使用的食器。村民平时用的陶罐、

壶、碟之类，均由陶工制造。

鞋匠 负责为村民修鞋，每年向村头人帕特尔、村司书库尔卡尼以及其他村吏免费提供一双新鞋，而普通村民必须向鞋匠提供皮革或给些钱，才能得到一双鞋。村吏家中办喜事，他必须为新郎新娘做鞋子。作为报酬，他常被邀请吃酒席。

制绳匠 用植物纤维为村民制绳。也制造拴牛用的皮缰绳。还负责供应扫帚。原材料由用户提供。结婚仪式上还负责敲鼓，报酬是得到一些衣物和被邀请吃酒。他常常要对村吏提供扫帚和藤制品。逢年过节，他们在所有村民的门上做一个吉祥的装饰物，象征一年有好运气。

村神祭司 在举行祭祀的仪式上，亲手把鲜花和酒献给神明。清扫庙宇并向上涂牛粪(牛被印度教徒尊为圣物，与牛有关的东西被认为有净化作用)。村里有人结婚，他一定要去参加。他为婚礼祈祷、诵经，并提供一种树叶做的大浅盘。他的报酬是一件上衣，或其他一些补贴，或者在四天的婚宴上被邀吃酒。

水夫 用容器为游客和婚礼运水，报酬是接受一件上衣，或请吃酒席。他还负责点燃神庙里的灯，并经常打扫它。举行全村规模的宗教仪式或大型节日时，由水夫供水。平时，他必须为村头人帕特尔或其他村吏担水。

村看守 村看守出身于当地一个贱民种姓——马哈尔(Mahar)，属于“不净”的人。因此他们一般都住在村外。每个村落视规模大小，有5—50个村看守不等。他们虽出身卑贱，但在村落社会中占有十分重要的地位。他们世世代代为村落服劳役，什么杂活都干。村看守最重要的责任是保卫村落边界，防止任何侵犯村界的事件发生。他具有村落所在地区的全部知识。当发生边界纠纷时，他的劝告一般具有权威性。他看守村落的大门，早开晚闭。他必须记住出入村落人员的情况，向村落头人帕特尔报告来村的

客人。在存在一个以上的村看守的村落，村看守之间还有分工："伽格利亚"(Jagalya)是专门负责夜间巡逻者；"塔拉拉"(Tarala)，帮行人运送行李，将客人护送到下一个村落并兼做导游。还有一种信差，也由马哈尔担任，负责快速向村头人送信。村看守还为婚礼提供薪柴、打扫婚礼用厅堂。得到的报酬是衣物、沙丽、请吃酒席等。此外，他还有各种杂役：为村头人家干活、割草、照料来客的马匹、到军队当马夫等。一些村看守可得到少量的免赋田。

(四)村落的统治机构

随着马拉塔人反抗莫卧儿王朝的统治以及在马哈拉施特拉地区建立印度教政权，该地区村落的统治机构也经历了一个变化过程。在莫卧儿人统治下，村落统治是通过"麦吉利斯"会议(majlis)实行的。这种统治机构与土地占有联系较密切。麦吉利斯会议由三部分人组成：(1)村长(patil)、村司书(kulkarni)等村吏；(2)米拉斯达尔以及其他拥有土地所有权的人；(3)佃农乌普里。马拉塔政权建立(17世纪中叶)后，特别是派施华(首相)统治时代(1714—1817)，"潘查雅特"(五老会)制度越来越流行，麦吉利斯会议制度逐渐被遗忘。潘查雅特的构成以村吏为主，同种姓的联系较密切而同土地占有的联系较淡薄。不过，麦吉利斯会议作为一个非正式的仲裁组织，仍发挥一定作用。

潘查雅特虽称作"五老会"，人员的构成并非一定是五人。一般来说，潘查雅特中下述四人是不可缺少的：村长(帕特尔)、村司书(库尔卡尼)、村长助理(乔古拉，chaugvla)和村看守(马哈尔)。

派施华统治时代，政府力量相对强大，政府对村落事务的干涉有所增强。但村落仍基本上是自治的，政府的干涉主要只限于财政方面。在派施华下面诸多官员中，有一专门管理村落事务的官

员，叫"卡尔巴利(karbhari)，政府通过他及其下属一系列官吏同村落发生联系。马拉塔政府连年对外征战，村落不断为其提供税收和兵源，卡尔巴利发挥着十分重要的作用。但即使在这种情况下，政府对村落社会内部仍未作太多的干涉。村落自己的统治机构仍基本上靠自身来解决村落的司法、治安、经济和行政等问题。

帮助政府征收税是村落统治机构的重要职能之一。征收田赋的过程大体是这样的：每年雨季开始时，地区官员请来各村村长，通知他们今年仍像往常一样征收田赋。帕特尔便提交自己村落里可耕地和休耕地的数量，并答应努力协助政府完成税收。此后，村吏们采用各种办法，鼓励农民耕作。有时还向他们发放贷款，促使人们垦殖新田。收获季节到了，政府税吏在村长和村司书的陪同下来到田里，视情况敲定赋额。这时，村长总是恳求赋额定得低些。经过一番讨价还价之后，赋额最后确定下来。税吏走后，再由村吏同农户敲定每户分担的份额。到了收税的日子，村看守召集农户，到指定地点缴赋。一名有经验的人负责检验所缴钱币的真伪，村司书记账、开收据。待赋税收齐后，由村长在村看守和村长助理的护卫下，送到政府税吏那里去，并得到一张收据。为了征收到更多的赋税，最大限度地增加村落的可耕地、鼓励人们在村落中定居是村落统治机构的责任之一。每当灾荒、兵祸到来，大批农民死亡或逃离村子，这时村长常常采用各种办法鼓励人们回村耕种，或以优惠条件吸引外来者进村。即使如此，有时仍完成不了征税任务。拖欠税款，村长可能会受到严厉惩罚。在战争期间，村长还必须对全村人的忠诚向政府作保。

村落统治机构的第二个重要职能是执法。潘查雅特对所有民事案件有审判权。处理案子有：闯入别人的院子或住宅区、地界纠纷、债务、牲畜啃庄稼等。重要案子则交由政府处理。在调解村民纠纷时，以村长为首的潘查雅特常常利用自己的影响和智慧，努力

达到一个双方都满意的和解。当然，在处理民事案件时，依据的并非成文法，更多的是依据种姓印度教习俗。常用的惩罚手段有：斥责、剥夺某种权利、罚请客、罚款等。当村吏的调解失败时，便交给政府处理。不过，这种情况并不多。

维持村落治安是潘查雅特的又一重要职能。村长帕特尔和村看守马哈尔，是维持村落安全的重要人物。村看守看护着村落的大门，早开晚闭。他记住出入村落人员的情况，向帕特尔报告来村陌生人的详细情况。村落自己安排防卫，以防止被土匪和军队洗劫。除了村看守，有时还使用武装力量。这种武装力量一般是由附近的部落人组成的。威胁村落安全的是从外村或山里来的"盗匪"，还有战乱时莫卧儿军队的骚扰和掠夺。如果有必要，村落统治机构还可要求政府派出"西班德"(shiband，一种非正式步兵)，但费用要由村民们出。

村潘查雅特成员的基本情况是：

(1)帕特尔(村长)。是潘查雅特最重要的成员，也是村落社会的核心人物。帕特尔权力很大，集行政、司法和财政权力于一身。他兼有初级司法员和警官的作用。对于政府，他是村落的代言人，代表村落同政府官员打交道，维护着村落的自治和村落利益的相对独立；对于村民，他又常常充当政府的代理人。他是村落社会同国家政府联系的媒介。这个职务不是选举产生，亦非政府任命，而是由村中望族的头人担任，再由政府加以承认。他通常从政府那里获得一张载明他的责任、权力范围以及报酬的委任书。他的职务叫"mahajan"，可以世袭，也可以出售给他人。帕特尔是一个受人尊敬的职位，非万不得已，极少出售。有时出于经济原因不得不出售时，也不全部出售，无论如何要保留一部分。这样，帕特尔职务常被分割，有时一个职位由几个家族共同担任。帕特尔收入颇丰，马拉塔政权在马哈拉施特拉地区实行包收田赋制，把村落的田

赋包给帕特尔征收，帕特尔从中渔利，中饱私囊。他除了拥有一块免赋田外，还可得到各种好处。例如，有的买卖帕特尔职位的契约载明，帕特尔每年向每个农户征收 25 捆庄稼杆，每块田收 5 色尔(约合 11 磅)的棉花，收鞋匠两双鞋，收油匠 9 塔克(约合 600 克)油，每块甘蔗地收一包糖、一罐糖汁，在祭神日子里收每个牧民一头羊，每天向各杂货铺收一个坚果，向菜农收蔬菜若干，向运货上集市的商贩收取一定费用等等。除此以外，他还享有种种特权，如他可以占有村中绝嗣户的土地、可让村中的差役工匠无偿提供产品和服务等。这些权利都受政府的承认和保护，但同时他也对政府承担着责任。他必须负责不荒掉一块土地，在遇到饥荒、战乱使农民外逃时，他要迅速召回逃亡在外的农户。他必须最大限度地增加村落中的可耕地，想尽办法提高税收。如果承担赋役的农户无嗣，帕特尔负责将土地或出售给他人，或租给佃农乌普里，或归为己有。

(2)库尔卡尼(村司书)。担任村落里的记录、统计和会计工作，协助帕特尔处理村落事务，尤其是协助与税收相关的工作。他负责为每一块土地命名并记录每块土的面积、质量、作物、产量、土地主人名称、赋率。此外，他还备有村民名单以及各农户的基本情况，供收税时用。村民买卖土地，他要到场当证人、代写契约及收据等。充任这一职务的多出身于婆罗门种姓。这个职务在村落统治机构中很重要，仅次于帕特尔。村落里的许多重大事情，帕特尔都要同库尔卡尼协商解决。另一方面，他也同帕特尔分担风险。有时，由于拖欠税款，库尔卡尼同帕特尔一起坐牢。库尔卡尼这一职位可以世袭，亦可出售。由于他一般出身婆罗门种姓，所以往往兼任村落的祭司和占星家。他享有的权利有：拥有免赋地(vatan)、向村民征收实物和一定数额的现金。不过，同帕特尔相比，库尔卡尼享有的数量要少些。据一份买卖库尔卡尼职位的契

约说,他有如下的报酬和权利:

A. 政府赠送的头巾,他有权在帕特尔接受之后接受;

B. 在宗教节日,乐队到帕特尔家演奏后到库尔卡尼家演奏;

C. 向每个油匠每天收取9塔克的油;

D. 接受每个鞋匠一双鞋;

E. 水夫在向帕特尔送水之后向库尔卡尼送水;

F. 每个节日向每个农户收柴草一捆,等等。

(3)乔古拉(chougula)。地位排在库尔卡尼之下,是帕特尔和库尔卡尼的助手。他的职责主要是帮助收税、帮助库尔卡尼作记录、保管收来的税款,再和马哈尔一道把税款送到政府等。有时,田赋是以实物缴纳的,他便看护存放物品的仓库。他的职务特点与帕特尔相似,故又称他为村长助理。他帮助帕特尔尽量扩大村落土地,增加税收等。他有权享用缴纳田赋后政府赠送的礼物,也像帕特尔和库尔卡尼一样,享有各种权利和报酬,但享用的种类和数额比他们要少些。

(4)马哈尔(村看守)。其情况前面已叙述。

(五)种姓组织

村落里的人们属于不同的种姓和亚种姓集团。这些种姓多数有自己独立的组织,以行使司法、共食限制等职能。种姓组织的名称有哥塔(gota)、金亚提(jinyati)、戴瓦(daiva)等。种姓组织有自己的头人,头人有各种名称:帕特尔(patil)、摩克丹(moqadam)、麦赫特拉(mehetra)。还有一种叫乔古拉斯(chougulas)的头人,可能是种姓头人的助手。麦赫特拉是村落工匠的头人,一般说来,种姓头人都是由种姓中有威望的长者担任。头人的职位似乎可以世袭。关于这些职务的产生和变化情况,我们知道的不多。

种姓头人拥有一些权利和报酬。例如，当种姓中有人结婚或有其他喜庆之事时，他可得到一件外套(shela)。这种报酬有时以现金的方式支付。他还享有免缴房屋税、牲畜税等权利。然而，最重要的是拥有司法权利。他有权对种姓成员间的纠纷做出裁决，并对违反种姓法规者加以处罚。不过，种姓头人的这种权利似乎不是完全排他性的。在处理较重大案件时，他必须召开种姓会议，向其他人作调查并同他们商议。否则，他会遭到种姓成员的反对。例如，孟买的阿格利·库纳比(Agari Kunabis)种姓曾对他们的头人麦赫特拉提出控告，抗议他不经商量便允许接纳一个“不可接触者”(jatisabha)。由此看来，种姓纠纷通常是由种姓头人领导下的种姓会议裁决的。种姓会议又称“贾提·萨巴”(jatisabha)。

贾提·萨巴是如何组成的？它在处理案件时遵循怎样的进程？对于这些，我们知道的不多。有的材料说，马拉塔、瓦达瓦拉、阿格利、卡尔哈德等种姓的组织在举行会议时，一些受人尊敬和有影响的人物，聚集在种姓头人的房子里，对案件作出审理。但具体怎样审理不得而知。还有的材料说，乔尔和雷丹地区的帕坦·普拉卜种姓在他们自己人当中解决种姓纠纷，从不把他们的争端交给地方行政长官迪万(Diwan)来处理。人们在会议上解决纠纷，最后裁决一般由长老做出。但人们处理种姓纠纷的方式在发生变化：新一代的成员并不太尊重长老，他们常常把纠纷交由地方行政官迪万处理。结果，种姓会议丧失了权力。

有的村落某一种姓成员较多，种姓组织的范围以村落为限。但也有许多种姓组织是跨地区的。一般说来，某一小地区的种姓会议只能调查处理发生在自己地区内的不太重要的案件，较重大的纠纷必须交由大地区的种姓会议来处理。尤其是那些与“净化”和接纳“外种姓”成员有关的事件，须提交整个“哥塔”批准通过。有这样一个例子：浦那的裁缝种姓允许恢复一个因同低种姓成员

结婚而被开除种姓的人的种姓资格，遭到萨斯瓦德地区的裁缝种姓的反对。理由是，这个决定是浦那的裁缝种姓私下做出的，该地区的种姓组织没有通过。不过，由于交通不便，较大地区的种姓组织集会讨论种姓事务遇到不少困难，所以，多数种姓纠纷是在小地区（如一村或相邻的数村）的种姓组织中解决的。婆罗门种姓有些例外。这个种姓似乎没有小范围的种姓组织，他们的纠纷通常提到婆罗门大会裁决。婆罗门大会都设在一些重要的圣地，如Karhad和Pandharpur等。这些圣地的婆罗门，传统赋予他们很大的权威，通过会议裁决各地婆罗门的纠纷，并处理与宗教权利、种姓法规以及苦行等有关的一系列问题。这种婆罗门会议是在印度教大法官、有威望的婆罗门“达磨迪卡利”（Dharmadhikari）的领导之下。

种姓会议可以对违犯种姓法规者采取各种处罚措施。轻者罚款、罚请吃酒席，重则开除出种姓。开除种姓称作“Pahishkara”和“Valita”。一些严重违反种姓规定的行为，如与低种姓通婚或共食、宗教节日不举行仪式、杀害人或母牛等，都应开除种姓。被开除出种姓的人不得再与原种姓的人通婚或共食。其他种姓的人，如理发匠、洗衣人等也停止对其服务。祭司则不再进他的房子为他进行宗教仪式等。开除种姓是一种极严厉的惩罚，因为根据印度教教义，一个人丧失了种姓身份，便丧失了来世“解脱”的资格，会变为鸟兽鱼虫类。他或她必须经过极端的苦行或极严格的宗教赎罪方式，才能恢复种姓身份。不过，这种惩罚手段主要是宗教方面的，而不是社会方面的。种姓同印度教紧密联系在一起，大多数对冒犯种姓法规者的惩处，是基于宗教理念。按照印度教规定，冒犯种姓法规的行为会带来宗教上的“污秽”，而这种污秽只能依靠宗教上的赎罪来洗净。一个种姓不能容忍一个有冒犯罪的成员，除非他已通过宗教赎罪而使自己洁净了。

从理论上讲,种姓组织哥塔与村落统治机构潘查雅特具有不同的职能:前者主要处理一些与宗教有关的案件,作用是保持种姓的纯洁;后者主要处理行政、税收及治安方面的事务,作用是维持村落社会的秩序。但在实际中这两种组织是怎样具体地运作以及二者之间是怎样的关系,由于材料太少,我们不是太清楚。有些材料表明,尽管种姓纠纷一般交由种姓会议处理,但最后决定仍由潘查雅特做出,这表明这两种组织的一致性。有一个案例说明了这个问题,一个叫 Sidanak Mahar 的人,当他离家到那浦尔服兵役时,一个叫 Sonanak 的人勾引了他的妻子,他将案件提交卡斯巴·奈特(Kasba Nate)地区的种姓会议裁决。会议判定 Sonanak 应当归还 Sidanak Mahar 的妻子,Sonanak 拒绝归还。双方打官司到派施华政府,政府下令召开贾瓦利县的两个马哈尔种姓(Vatandar Mabar 和 Mirasi Mahar)会议处理此事。事情的结果并不重要,重要的是:主持召开种姓会议的人员事后向派施华报告说,此案的最后决定是由潘查雅特做出的。

有些材料表明,种姓会议和村落潘查雅特的作用,在马拉塔政权的早期和晚期发生了一些变化。马拉塔政权早期,种姓纠纷似乎是通过种姓会议这种非正式的组织解决的,而在派施华政权时期,种姓会议逐渐由潘查雅特所取代。越来越严重的种姓纠纷是由村潘查雅特解决的。在很多情况下,哥塔同潘查雅特的职能很难区分开。许多种姓组织或种姓会议,不仅处理与宗教有关的案件,还力图通过各种办法维护其成员的社会和经济利益。例如,有一个县的玛利种姓(Malis)的头人,向政府当局提出一份抗议,反对德什穆克(政府税吏)向他们强行摊派劳役。种姓组织也处理一些明显属于村落或地方政府权限范围的事务。例如,一个再婚了很长时间的妇女,她的被认为已死去的前夫突然出现,要求其妻回到自己身边来。种姓会议为解决此事做出了决定。再如,一个石

匠的女儿与其父母一道被开除种姓多年,在她恢复种姓以后,也一直未同离了婚的丈夫重新结合。于是,哥塔便张罗着她与丈夫复婚。在这种情况下,种姓组织同村落潘查雅特组织的职能已没有什么区别。

种姓组织的权威也受到国家政府的承认和保护。印度教的政治思想,历来认为国家和国王是种姓秩序的保护者。国王有责任促使每个种姓恪守其"法",并对那些违抗种姓者加以处罚。马拉塔政权历代派施华都是大婆罗门出身,这本身便出现了政治与种姓、政治与宗教的一致性。婆罗门出身的派施华政权,依靠古代传统,在需要的时候有权干涉种姓事务。派施华巴吉拉奥二世(1740—1761)曾发布命令,禁止婆罗门接受新娘礼品,因为它违反了婆罗门之法,并监督、惩罚了几个违抗命令者。由此看来,种姓组织在行使其职能时,常得到政府的合作。而且,政府权威通常是种姓纠纷的最后仲裁者。一般说来,种姓纠纷在提交政府之前,先由"法会"(Dharmasabha)等宗教组织以及"婆罗门大会"来裁决,最后由政府加以承认。以被开除种姓者恢复种姓地位这种事情为例,可以看出政府、宗教和种姓这三种力量的结合。恢复种姓地位的仪式叫"哥泰"(gotai 或 gotapata)。一个被开除种姓的人要恢复原有身份,所要经历的大体程序是:接近他所属的种姓组织,请求宽恕他的罪过并提出恢复种姓地位的要求。如果种姓组织同意他的要求,种姓头人便向政府和宗教权威请求为他净罪。经过政府、宗教权威以及种姓组织的商议,倘若同意这个要求,政府便向住在圣地的婆罗门发布命令,要他们准备赎罪和净化仪式。然后通知该地区官员,让当地的种姓组织准备恢复被开除者的种姓身份。宗教权威在为被开除者作了赎罪和净化仪式之后,也以同样的方式通知种姓组织,以证实此人的罪过已"洗净"。此后,要求恢复种姓的人还必须请哥塔所有成员吃一顿"种姓饭"(caste-dinner)。种

姓饭是一个宣言，宣告他已得到净化，重新回到种姓之中。最后，哥塔还要开一个本种姓成员大会，以宣布此事。这个过程表明了政府、种姓和宗教三者的一致性。

（六）种姓实践与社会紧张

马拉塔政权是印度教政权，婆罗门种姓的至高无上的地位，以及对低种姓和不可接触者的种种歧视，都受到法律保护。特别是在 18 世纪后期，派施华政权对婆罗门及其理论的推崇更是到了无以复加的地步。在这个时期，婆罗门不仅占据了政府大多数重要职位，而且还获得了其他人所没有的种种特权：他们的货物可以豁免某些捐税，并且他们所输入的粮食，在运送给他们时，无需缴纳任何船舶税。他们所缴纳的田赋也明显低于其他种姓。此外，婆罗门还被免除死刑，当被禁闭在狱中时，也比其他等级得到较宽大的待遇。学习和研究吠陀经典并据其进行宗教仪式，是婆罗门的特权之一。首陀罗是不得学习吠陀的。他们的宗教仪式不是依照吠陀经典而是依照《往事书》之类。倘若有首陀罗侵犯婆罗门这一特权，要受到严厉惩罚。有一个村落的金匠，由于根据吠陀进行宗教仪式，受到了割舌头的惩罚。婆罗门并不满足于自己在宗教礼仪上的最高地位，还通过种种手段，建立他们在社会和经济方面的最高地位。为此，他们不仅要求各种民事和宗教特权，同时还顽固地维护对低种姓和不可接触者的歧视，对他们进行无情的剥夺。

不可接触种姓分两种情况。一种是相对的不可接触者，即一个种姓被一些种姓认为是不可接触的，但却被另一些种姓认为是可以接触的。这种情况适应于那些界限一直模糊不清、常常为种姓地位争执不休的中间或低种姓。另一种是绝对的不可接触者，他们无论在什么地方和对于任何种姓，都被认为是不可接触者。

拉摩什(Ramosi)、马哈尔(Mahar)、芒戈(Manga)以及多尔(Dhor)等种姓均属于一类。他们是几乎被剥夺了任何权利的集团,甚至不得与其他种姓住在一起,只能住在村落围墙之外。有记录说,马拉塔政府晚期的首都浦那城曾规定,从下午2点到第二天上午9点,不可接触者马哈尔不得进城,因为这段时间人投在地上的影子最长,他们的影子会玷污其他高种姓。他们外出必须在胸前挂一陶壶,将唾沫吐在里边,因为他们的唾沫被认为会污染别人。他们必须手拿树枝或扫帚,把他们走过的地方(被认为弄脏了)打扫干净。被不可接触者摸过的物品,都被认为是脏的,木制品要烧掉,陶制品要打碎,金属制品要放到火里烧一烧。无法毁掉的木制品(如门、窗等)应经过刮、刨、洗等办法净化。有一个婆罗门家庭,雇了一个女奴(batik)干活。一日,主人忽然发现该女奴出身不可接触种姓,婆罗门一家立刻感到了莫大的污染和侮辱。他家的所有成员,甚至连到他家吃过饭的客人,都洁身洗罪,所有家什都进行"净化"处理使其恢复到原来的洁净状态。不仅如此,还要在屋里屋外挖地三尺,用挖出的土垫牛圈,让圣洁的牛在上面踩踏,以求去污。

不可接触者被剥夺了许多社会权利。马哈尔贱民无权享受村祭司(一般是婆罗门)主持的结婚仪式,这种工作只能由他们自己的祭司进行。马哈尔、卜达尔卡尔(Budhalkar)以及格达西(Ghadasi)等种姓也不能接受村理发匠的服务,因为理发匠怕被他们玷污。他们也不能同印度教徒从一个水井里取水。许多不可接触者住在村外的小屋里,靠搬运和清扫为生,过着非人的生活。

第二代派施华巴拉吉·巴吉拉奥(1721—1740)在位时期,曾制定条例,不允许首陀罗和不可接触者进入婆罗门的圣陵,也不能进入神庙。印度教圣地那西克(Nasik)的泰雅姆巴克斯瓦尔(Tryambakesvar)神庙明确规定,一个首陀罗进此庙当罚1000卢比(但后

来豁免了)。有一个出身马哈尔种姓圣徒的陵墓,由于靠近一座婆罗门的圣陵,派施华政府便下令禁止马哈尔去祈祷,以防止到婆罗门圣陵来祈祷的婆罗门受到污染。当婆罗门与首陀罗发生争执时,政府总是站在维护婆罗门的立场上,剥夺首陀罗的许多宗教和社会权利以示惩罚。首陀罗不仅被禁止举行祭祀仪式时使用吠陀经典,而且还不得用米饭团来供奉他们的祖先。如果碰巧他懂得一些吠陀经典,那么绝对不能讲出来,因为首陀罗和不可接触者用嘴吟诵吠陀经典是对神明的最大亵渎,是一种十恶不赦的罪恶。他们永远不应该向神祈祷。他们必须用吻脚的方式问候别人。对不可接触者的种种剥夺和限制,自然都是根据婆罗门的理论。这种理论有很大的随意性,婆罗门常常以实用主义的态度对古代经典作出符合自己利益的解释。一端是具有至高无上的礼仪和社会地位的婆罗门,另一端是受尽剥夺的不可接触者,二者之间的紧张关系一直是存在的。这种紧张关系,有时发展成婆罗门同不可接触者乃至许多首陀罗种姓成员之间的纠纷甚至冲突。不过,这种紧张关系由于下述两个原因常常得到缓解:第一,根深蒂固的印度教教义。按照这种教义,现世的一切,不论地位是高是低,是穷是富,都是前生的行为所决定,并且你现在的行为还决定着你的来世。人只有恪守种姓之法,也就是说甘于你现在的地位,来世才可能"解脱",或者变得好一些。这种思想受到婆罗门的热烈鼓吹,不可接触者也深信不疑。第二,不可接触者并不是一个统一、团结的阶层,他们分成许多相互排斥的集团,甚至一部分人认为另一部分人"污秽"而不愿同他们接触。例如,在不可接触种姓马哈尔中,一些集团坚持认为自己比另一些集团"洁净",拒绝同他们交往和身体上的接触。不可接触者集团间的矛盾和紧张,并不比他们同婆罗门之间的紧张为轻。这种情况使得婆罗门与不可接触者之间的紧张关系不至于发展到社会规模的冲突。

紧张关系还不仅仅限于婆罗门与不可接触者之间。种姓虽是一个森严的等级体制,但除了处于顶端的婆罗门种姓和处于最底层的不可接触者之外,大多数中间种姓的礼仪地位的界限都比较模糊。他们都认为自己比别的集团优越,因此常常为地位的高低争执不休。例如,村落里的卡萨尔(Kasars)和瓦尼(Vanis)种姓经常争论谁有资格享受婚礼队列通过市场区的特权;以陶工(Kumbhar)种姓为一方,以木匠(Sutar)、卡萨尔和铁匠(Lohar)为另一方,争论谁的新娘新郎结婚时有骑马的特权,等等。事实上,这类为了资格、特权和地位高低的争吵,通常是种姓间的紧张和纠纷的最大根源。随着马拉塔国的建立和扩张,种姓成员获得了很多新的机会。个人通过战场立功以及对被征服地区的抢掠,可改变自己的社会和经济地位,种姓的影响相应减小了。这使得种姓间的地位之争以及种姓地位变动更为激烈。那些来自低种姓而获得了较高社会地位和较多财产的人,自然要求提高他们的礼仪地位,过去那种礼仪—种姓地位决定社会地位的状况有所动摇。马拉塔帝国的创始者西瓦吉的种姓地位的变化就是一个很好的例证:他原属地位低微的种姓,但因他屡立战功而扩大了影响,在称王加冕时婆罗门祭司便宣布他为刹帝利。另一方面,低种姓的人突然上升,引起了高种姓集团的嫉恨。他们寻找机会报复、压制。这种情况到了18世纪巴吉拉奥二世时代似乎更甚。甚至当住在贝拿勒斯的最高司法权威婆罗门被征询此事时,他们似乎也不再能够完全依照旧的标准行事了。对他们之争的裁决,有时对婆罗门有利,有时对首陀罗有利。这表明种姓间的紧张是何等的重要和深刻,也表明在解决种姓地位之类的问题时,不完全取决于宗教—礼仪标准,而是掺进了别的一些因素。

第八章　种姓制度的变化

第一节
近代以来种姓制度的变化

自近代西方资本主义侵入印度以来，印度社会出现了下述一些新的因素：政治疆域的统一；铁路、公路以及现代交通工具的使用；现代意义上的土地私有制的确立和发展；工业的发展以及由此带来的城市化；农业中经济作物的种植以及商品经济的发展；近代西方行政制度的建立；西方资产阶级政治及司法制度的输入；通讯、邮政事业的发展；现代教育的发展和某些西方价值观的渗透等。在这些因素的综合作用下，传统的种姓制度受到了严峻的挑战，发生了缓慢而复杂的变化。大体说来，这种变化包括两个方面：一方面，种姓已经丧失并且仍在丧失着某些传统的职能，传统的种姓制度呈现出衰落的趋势；另一方面，种姓仍是今日印度教社会的重要因素，还在一些方面支配着人们的生活，而且种姓同一些新的因素结合在一起，产生了一些新的特点。把握这一变化的总的特点和趋势，对于理解今日印度教社会无疑十分重要。

（一）职业的变化

现代工业的发展，破坏了旧的以种姓为基础的分工体制。在

机器产品的冲击下，村落中一些传统的职业无法维持下去了。例如，制造和修理牛车的木匠，竞争不过城镇的车辆工厂，不得不放弃木匠职业。机器生产的陶制品和金属餐具进入村落后，村里不再需要从前那么多的陶工了。机织棉布挤垮了传统的手工纺织业，使许多纺织种姓失业等等。丧失了传统谋生手段的这部分人，一部分进了新建起来的工厂，多数则从地主那里租来土地，转为佃农，还有一部分成为无地雇工。资本主义生产关系的发展，摧毁了一些旧的行业，也创造了一些新职业。在这种情况下，种姓对职业的种种限制难以维持。在城市近郊地区，进城和外出工作的人越来越多，种姓对职业的限制松弛得更厉害。即便是远离城区的地方，突破旧的限制、从事新职业的人也越来越多。

为了获得一个具体的印象，我们举出 E. A. H. 布仑特和 N. K. 鲍斯的研究例子。

E. A. H. 布仑特对 1911 年国情普查报告作了统计研究之后发现，北方邦北部许多种姓并没有从事自己的传统职业。从事传统职业的人数占该种姓总人数的比例是：清洁工和金匠为 76%；糖果制造人、粮商为 60%—74%；木匠、油匠、理发匠和陶工为 50%—59%；鞋匠、酒商只有 10%；婆罗门从事祭司职业的只有 20%。他指出，不从事自己种姓的传统职业，是由于对传统工业品和服务需求的降低。①

社会学家 N. K. 鲍斯 50 年代对西孟加拉邦伯布姆县贾吉格拉村的调查，为我们提供了更为详细的材料。他把该村种姓数目、人数、传统职业和现在从事职业列了一张表（见表 8）。

① Pauline Kolenda, *Caste in Contemporary India*, pp. 51—54.

表 8 种姓的职业变化

种姓名称	户数	人数	传统职业	现在职业
“污秽”种姓				
穆 芘	65	325	鞣革、制鞋	无地雇工
布依玛里	40	150	擦洗、清扫	传统职业、无地雇工，有两名是土地所有者
弗玛里	7	25	园艺、献花者	无地雇工
拉吉巴姆西	10	35	船工、农业	无地雇工
巴 尔	12	35	手工脱谷、劳工	传统职业
马 尔	180	400	农业	传统职业
孔 杂	15	350	农业	传统职业
鲍 利	1	5	农业	传统职业
多 姆	5	20	竹匠(编筐)	传统职业
科拉·桑特尔	25	65	掘地劳工	传统职业
杰 尔	11	55	渔 业	传统职业，两名是土地所有者
多 巴	2	10	洗 衣	传统职业
“洁净”种姓				
戈 拉	8	25	牛奶贸易、养牛	传统职业或务农
沙哥普	5	10	农 业	无地雇工
库 摩	4	10	陶 工	传统职业
卡玛尔	6	20	铁 匠	传统职业
库塔尔	1	5	木 匠	传统职业
奈皮特	7	50	理发、修面	传统职业
伯 尼	2	5	香料贸易	贸易、务农
巴 来	40	200	种植槟榔和葡萄	大部分从事传统职业，两人开杂货铺，三人是不熟练的内科医生

续表

种姓名称	户数	人数	传统职业	现在职业
巴　特	2	10	?	办事员
卡雅斯塔	28	120	办事员	办事员,两名内科医生,一些人失业
高种性				
拉其普特	4	15	士　兵	无地雇工
恰特里	6	15	士　兵	务农、办事员
婆罗门	30	150	祭师、教师	务农、办事员,一名内科医生,一部分无业
格拉哈卡亚(婆罗门)	1	5	占星家	传统职业
维迪亚	12	50	行　医	务农、行医、办事员、一部分无业
百拉基(乞丐)	5	15	游方僧	传统职业,一人务农

资料来源:A. R. Desai, *Rural Sociology in India*, p. 328.

对这张表作一番简单的归纳、计算,我们可以得出下列一些数字:完全改变职业者有 8 个种姓,580 人,约占该村种姓数目的 29%,人口的 27%;部分改变职业者有 7 个种姓,615 人,约占种姓数目的 25%,人口的 28%;仍从事传统职业的种姓 12 个,975 人,占种姓数目的 43%,人口的 45%。

由于印度各地情况千差万别,我们无法得出整个印度种姓职业变动的数字。布仑特和鲍斯提供的虽是局部地区的情况,但其中反映的趋势却具有普遍意义。

职业的变动引起了传统的贾吉曼尼制度的衰落。贾吉曼尼制度是一种超经济的强制形式。在这种形式下,低种姓依附于高种姓,前者世代为后者提供各种服务,并接受一定的实物作为报酬。服务是不计量的,内容也不固定,从农业劳动到家内杂务都有。报

酬一般也是不计量的，并主要以实物支付。依附种姓同高种姓结成一种固定的主子—奴仆关系。这种制度以不同形式存在于印度各地。商品经济渗入村落以后，这种关系开始改变。北方邦卡拉普尔和拉吉普尔村的例子，为我们提供了传统的贾吉曼尼制度衰落的生动图画：过去这个村的高种姓雇主（贾吉曼）拉其普特，经营甘蔗种植。生产的甘蔗由处于依附地位的榨糖种姓榨糖。作为报酬，拉其普特地主则付以一定数量的粗糖，并将糖渣给仆工们喂猪。这种关系是固定的，不知延续了多少世代。但自从村里建了一座糖厂以来，情况发生了变化：拉其普特地主不再自己榨糖，而是将甘蔗卖给糖厂，榨糖种姓无事可做，同拉其普特地主的“老关系”宣告瓦解。更重要的是，自建立糖厂以来，地主减少了粮食种植面积，把大部分土地用来种植甘蔗，因而原作为报酬支付给仆工们的粮食，现改支现金。此外，50年代中期，高种姓院里安装了水泵，因此不再需要担水人了，担水种姓不得不离村到城里谋生。村民们出售的机制鞋子、剃刀和各种纺织品，削弱了鞋匠、理发匠和纺织匠人在村落中的作用。那种固定的“老板——顾客”关系被认为是过时的东西而不再受重视。一些雇主经常自己去干过去由仆工们干的活儿，例如，有的雇主理发和做木工活儿。根据J.埃尔德，1955年对拉吉普尔村的研究，原先在贾吉曼尼制度下为高种姓服务的186人中，现在只有7人（6个木匠，1个理发匠）全日为贾吉曼干活儿。其余人的情况是：12个理发匠、2个梳棉工和2个油匠部分时间为贾吉曼干活儿，部分时间务农。74个贾吉曼尼仆工现在成了纯粹的农民。47人在新建糖厂工作。6人在铁路上工作。1人在火车站当水工。4人是零售商。2人在糖厂附近开设一个木工铺子，修理来往送甘蔗的牛车。1人当了汽车清洗工。21人当了小贩（大部分经营食品）。1人当了面粉工人。5人失

业。1 人情况不明。[①]

伴随着职业的变动,出现了较频繁的地域间人口流动。如前所述,传统的种姓制度带有明显的地区性特点,除了婆罗门种姓和不可接触者两个集团遍布全印度外,某一种姓集团一般集中居住于某一特定的地区。如喀拉拉邦的南布迪里和纳雅尔种姓、泰米尔地区的纳达尔和卡尔拉种姓、安德拉邦的卡玛和雷迪种姓、卡纳塔克的林伽雅特和握卡利伽种姓、马哈拉施特拉邦的马哈尔、马拉塔和拉其普特种姓、古吉拉特的班尼亚和科提等等。显然,过去众多的王国疆界,规定着种姓活动的最大范围。到了近代,这种情况有了变化。如果说,政治上的统一为人口的地域间流动排除了政治上的障碍,那么,道路的改善和现代化交通工具的使用则使这种流动成为可能。铁路和公路把原来处于孤立状态的村落联系起来了。那些在村落中失去了传统的谋生手段的人们,现在比较容易地到城市或外地谋求新的职业。有的社会学家把人口流动的程度作为衡量社会现代化的一个重要标准,用这个标准衡量,印度的人口流动远没有达到"自由流动"的程度,但今日印度村落中外出谋生和迁居外地的人日益多了起来。根据凯思林·高夫的报告,自19 世纪以来,孔巴村新迁人 15 个新种姓。[②] 盖瓦德的调查报告也证明,塞下吉利哈利村最近有 15 个不可接触者迁人,同时,该村每年约有 25 个农业雇工在收获季节到外地做工,约有 25 人已经永久性地在外地定居。[③]

不言而喻,种姓职业的改变和地域间人口流动,在近代以前的印度社会里也不是没有。种姓法规还没有严格到绝对不允许改变

---

① Kolenda, P., *Caste in Contemporary India*, pp. 51—54.

② 凯思林·高夫:《南印度农村社会三百年》,第 72 页。

③ Gavord, V. P. 的报告,见 R. Dor, 2. Mars(ed), Community Development, UNESCO, London, 1981。

职业的程度。当某小区域内某种手工产品或服务供大于求时，或者因战争、饥荒等原因无法从事传统职业时，一部分种姓也常常放弃传统职业而改从他业，也会出现从战乱地区到安定地区，从贫瘠地区到富庶地区、从已开垦地区到新开垦地区的人口流动，但同近代相比，至少有下述几点不同：(1)一般说来，近代以前的职业变动和人口流动是在分工体制未发生根本性改变的情况下进行的，近代以来的人口流动则伴随着某些行业的衰落或灭亡。也就是说，前者是一种自然调节，后者是一种结构性的变动。(2)近代以前的变动是零散发生和小规模的，而且劳动者的报酬形式、劳动者的地位没有根本的变化，近代以来的职业变动则伴随着报酬支付形式的改变(由实物变为现金)和劳动者独立性的增强。(3)近代职业变动通常伴随着种姓实践和种姓意识的弱化，而近代以前的职业改变和人口流动则没有这种变化。

随着工业化和商品经济的发展出现的由农村向城镇、由农业向非农业以及村落之间的人口流动，应当说是所有发展中国家现代化过程中的共同现象。但在印度，这种现象尤因以种姓制度衰落为背景而特别引人注意。种姓的各种规定，是以人们有限的活动范围和相互熟悉为前提的，当这些条件改变后，种姓的各种法规以及种种人身限制就会松弛下来。随着人口流动的增加，人们的活动范围增大，视野开阔，种姓的闭塞性和排他性会进一步减弱。

(二)贾吉曼尼制度的衰落及其影响

职业的变化和人口的流动，使传统的贾吉曼尼制度衰落了。特别是在靠近城市地区，那里的商品经济较发达，人口流动大，故而旧的依附关系松弛得厉害。在这些地区，贾吉曼尼制度或者已绝迹，或者只存在一些残余。商品经济就像一副腐蚀剂，不断腐蚀

着村落社会,把笼罩在传统贾吉曼尼制度上的那层温情脉脉的面纱无情地撕去,使其变成赤裸裸的金钱关系。不过,这是一个极缓慢的过程,并且各地区情况也不同。大体说来,传统的贾吉曼尼制度正在发生以下几个方面的变化:(1)依附种姓对主人的服务,由过去不计时日正逐渐变为计算时日。(2)服务内容由原来的无所不包正在变为有明确的项目。(3)过去那种以不计量的实物支付报酬的方式正越来越多地为货币工资所代替。(4)依附种姓对高种姓的人身依附有所减弱,他们有了更多的选择余地。主仆之间的"默契"减少了,围绕服务内容,时间以及付酬方式的讨价还价和各种纠纷增多了。服务种姓、受雇者,不再像从前那样忠诚了,在选择服务对象方面,他们有了一定的自由。总之,可以说,贾吉曼尼制正在朝着一种较自由的现代雇佣关系方向变化。

当然,印度各地情况很不一样。至今仍完整保留着贾吉曼尼制度的地方并不是没有。事实上,如前指出的那样,即便是在那些贾吉曼尼制度衰落厉害、较自由的雇佣关系和租佃关系已占优势的地方,仍能看到传统制度的影响。但贾吉曼尼制度确实是大大衰落了,这是我们考察当今印度社会结构时必须充分考虑的一个重要因素。

贾吉曼尼制度的衰落导致了种姓结合的松弛,从而使种姓集团间的对立和矛盾加剧。如前所述,在传统的乡村社会中,贾吉曼尼制度像一根纽带,把本来具有隔离和对立特点的各种姓集团捆绑在一起。当这根带子松弛以后,种姓集团之间的离心力增大了。那些原来处于依附地位的低种姓和不可接触者,有的在新的经济机会中增强了经济实力,有的在新的政治体制下加强了影响力(低种姓人数较多,在选举中占有优势),或者既增强了经济实力又提高了政治影响力,从而使他们在社区生活中的地位得以提高,摆脱对高种姓贾吉曼的依附而独立的力量得以加强。像往时那样忠诚

地为主人服务，为主人干活的人少了。即便仍有仆工为老贾吉曼服务，雇主们感觉到，仆工已大不如从前，他们越来越难驾御，不能再用老办法对待他们了。在过去，贾吉曼尼很难摆脱对贾吉曼的依附，因为离开贾吉曼他们很难独立；另一方面，贾吉曼也不轻易解除依附于他的服务种姓。因为，每一服务种姓都有自己的组织和对职业的严格规定，代替被解除的服务种姓通常会受到种姓组织的惩罚。因此，解除他们很难找到代替者，而贾吉曼自己又不愿（或不允许）干这类事情。贾吉曼尼制度衰落以后，种姓组织丧失了大部分惩罚其成员的权力，改变职业或服务对象比较容易了。城里新的机会吸引着人们，职业的多样化为原来的依附种姓提供了更多选择的机会。因此他们不再像过去那样对贾吉曼毕恭毕敬了，讨价还价乃至冲突的事比过去大大增多。安德拉邦沙米尔培特村一位属于地主农户的人，道出了种姓关系松弛的情况："在以前，这些低种姓的人知道他们所处的地位，行为检点。他们要是好好干活，总会受到我们很好的对待。相处时间越长，我们越亲密。我记得过去，一个理发匠的儿子来到我们院内，毕恭毕敬地对我们说：'伯父，村长喊您呢！'我们总是像一家人一样。虽然彼此保持传统的种姓距离，但我们互相信任。现在情形不同了。那些年轻人不愿来我们这里工作，他们想到城里去。他们不满意传统的报酬形式，因此有困难。"[①] 如果说，20 世纪 50 年代贾吉曼尼制的衰落已使处于依附地位的低种姓行为不那么规矩了的话，那么，今日种姓结合的纽带进一步松弛更是可想而知。

种姓关系的松弛对不同的种姓集团带来了不同的影响。对于过去的贾吉曼（大部分属于富有的高种姓）来说，丧失了昔日受人尊敬的地位，在社区生活中的影响被大大削弱。他们的命令不灵

① 赵卫邦：《印度村社制度下的札吉曼尼制度》，《南亚研究》，1982 年第 2 期。

了，这使他们常常哀叹"人心不古"。那些原来处于依附地位的种姓"妄自尊大"、动辄讨价还价的做法，使得他们十分恼怒，于是，他们决定组织起来，甚至武装起来，以保护或恢复他们迅速消失的对农村社会的控制权。许多高种姓建立起自己的组织，并制定了减少对其他种姓依赖、增强独立性、改善种姓内务的计划，想借此加强种姓团结，反击低种姓的侵犯。对低种姓和不可接触者来说，种姓结合的松弛给他们带来的影响是双重的。一方面，他们的独立性增强了，比以前有了更大的人身自由和选择的余地。许多人敢于挺起腰杆讲话，甚至敢于公开谴责过去他们主人对他们的不公正行为了。但另一方面，他们的生活也失去了保障和稳定。在传统的贾吉曼尼制度下一切都是固定了的，人的生活可以预测，因而心理上也是稳定的。而现在，生活中充满了不可知因素。在较自由的雇佣关系下，受雇者若不满意雇主的条件可以"另寻高就"，但他可能会找到对自己更有利的雇佣条件而如愿以偿，也可能找不到雇佣机会而完全失去生活来源。目前印度大批无地雇工失业或半失业[①]就说明了这一点。诚然，一部分原来的依附种姓在贾吉曼尼制度衰落后利用新的机会增强了经济实力和独立性，但他们中的多数人，并没有那么好的"运气"，这些人的社会地位和生活并未得到改善，有的甚至更糟了。对这些人来说，他们在失去"锁链"的同时也失去了保障和安全。因此，他们不仅痛恨老的高种姓集团，也痛恨那些新富们。旧的种姓结合的纽带松弛以后，新的纽带并未发展到足以维系各集团密切结合的程度，这就使印度社会在结构上出现了不平衡。其主要表现为各种姓集团间关系紧张、种

① 有的材料估计，50年代初印度有无地雇工2000万，70年代初为4780万，80年代初达6000万。其中，大约7.23%的农业雇工处于完全失业，52.11%处于半失业状态。（印度《计划》杂志，1980年1月7日—2月6日。）

姓对立乃至种姓暴力增长(这一点前文已作过叙述)。贾吉曼尼制度的衰落以及由此导致的种姓结合的松弛,是理解当今印度社会各种矛盾和动荡的一把钥匙。

(三)政治和司法职能的丧失

种姓正在日益丧失其传统的政治和司法职能。

在传统的种姓制度下,大多数种姓都设有正规的种姓会议(Caste Panchayat)。它通常是由种姓中年纪最长者组成,负责处理与本种姓成员有关的民事和刑事纠纷。种姓会议是执行种姓集团道德与经济规约的法庭,具有处理种姓中发生的所有案件的权力。一切违背种姓规定的行为,如与外种姓的人共食或通婚、种姓内部的通奸、不履行婚约、欠债不还、宰杀母牛、诬蔑婆罗门、破坏种姓职业、财产纠纷等,均由种姓会议裁决。高种姓会议的权限还常常超越本种姓,有权审理低种姓的案件。显然,这些案件在通常的情况下很大一部分是应由国家或地方政府使用司法权力来处理的,但由于印度政治上长期处于分裂状态,国家力量薄弱,这部分权力便由种姓会议行使了。强有力的中央和地方政权的建立,逐渐剥夺了种姓会议的一部分司法和执法权力,许多过去由种姓会议审理的案件,现在转由地方法院审理。不过,在英国人统治的初期,种姓会议仍是一个十分强有力的司法组织,以至于在审理案件时,不仅要征询当地法学家的意见,而且还邀请有关的种姓领袖出庭作证。但后来这种情况发生了变化。殖民政府越来越多地独立审理案件而不顾种姓会议的反对。发生这种变化的原因,一方面是由于在各种新因素作用下种姓自身的作用减小了,种姓法规不再像从前那样具有神圣的性质了;另一方面,随着殖民统治的深化,种姓法规同殖民统治阶级利益的矛盾日益突出起来。种姓关

于职务、财产世袭的原理，显然不利于新的资产阶级统治的建立。婆罗门和其他高种姓的种种特权，也成了殖民主义者进一步掠夺财富、统治民众的障碍。资产阶级统治者越来越不能忍受这种职能的法律和法令。1876年，孟买管区高等法院规定，种姓会议若擅自插手地方法院、干扰法院案件审理，应受法律制裁。尽管这些法令同现实生活还不是一回事，但种姓的司法力量不能不受到打击。它至少告诉人们：在种姓法庭以外还有一种政府法庭力量的存在。这对长期处于分裂状态、政治概念极为淡薄的印度人来说，意义是十分重大的。

若进一步考察种姓司法的原则，我们更能理解上述冲突。种姓法规的基础是人的血统，即人的自然属性。在这种制度下，一件罪恶的性质和量刑，因犯罪人和被害人的种姓身分不同而不同。以侮辱罪为例，《摩奴法典》规定，刹帝利辱骂婆罗门处100钵那罚金，吠舍处150或200钵那，首陀罗处体刑；同是伤害罪，婆罗门杀死一个首陀罗，只要作一次忏悔就行了，但若是低种姓杀死婆罗门，罪犯就要投入火中三次。① 18世纪马拉塔地区的婆罗门，无论犯什么罪都不判死刑。当他们被禁闭在监狱中时，也比其他种姓的待遇宽大。此外，他们还有免缴捐税等种种特权。②从印度教的立场来看，这是十分自然的，正像人与动物的差别一样自然。殖民主义者在印度确立政治统治的同时，也输入了一条新的司法原则，即“法律面前人人平等”的资产阶级司法原则。在这种原则下，一件罪恶的性质不受当事人所属种姓的影响。替殖民政府供职，重要的是财富、受教育程度（英语教育）和对英印政府效忠的程度，而不是种姓。违犯政府法令，不管什么种姓出身，要一律惩处。印度

① 《摩奴法典》中文版，商务印书馆，1982年，第196、268页。

② G. S. Ghurye, *Caste and Race in India*, p. 272.

新的资产阶级的发展，客观上也要求平等。例如，在传统的种姓制度下，占有土地是某些高种姓的特权，低种姓即便有钱，也不能购置土地，这显然不符合那些种姓地位不高但在新的机会中变得富裕起来的人们的要求。资产阶级政府企图通过立法手段，剥夺高种姓的特权和取消那些同资本主义直接抵触的种姓法规。1850年，英属孟买政府颁布"革除种姓歧视法"，不承认婆罗门和其他高种姓的特权，允许人们改信其他宗教和加入别的种姓。并规定，一个人在丧失了种姓或改变宗教信仰后，不丧失其基本的财产权利。1856年孟买政府审理的"马哈尔男孩案"，可以说是一次资产阶级法律原则同种姓法规原则的直接冲突：一个不可接触者男孩被拒绝进入达瓦尔学校读书，男孩家长向法院起诉。经过两年时间的审理，终于在1858年宣布，所有政府资助的学校应向各种姓的人开放。不过，这时期的贱民孩子只能坐在教室外听课。1923年，孟买政府通过一项决议，不向那些拒绝贱民子弟入学的学校拨款。从这时起，一些学校才允许贱民学生坐进教室。1925年，马德拉斯管区通过法令，宣布不可接触者和其他种姓一样，都有使用道路、水井、池塘和其他公共设施的权力。印度独立以后，印度统治阶级虽然未对种姓制度作正面攻击，但在它制定的一系列法律中，不承认种姓特权。例如，印度宪法规定，任何人不应因宗教、种族、种姓、性别和地域而受歧视（第15条），各种姓在国家机构和国营企业中都有均等的就业机会（第16条），废除不可接触制（第17条）等。自然，资产阶级所谓的"法律面前人人平等"的司法原则，如所周知，其实质也是不平等的，归根结底只对有产阶级有利，但它毕竟同种姓原则相违背，相对于种姓法规，不能说不是一种历史的进步。

如前所述，在考察新的法律对种姓制度的影响时，我们不能忘记这种法律所产生的实际效果。事实上，在英国人统治的一个相

当长的时期内，新的法律对于现实是无可奈何的。载明人人平等的各种律令，在古老、顽强的种姓体制面前只是一纸空文。尽管如此，对资产阶级法律实施的意义不可低估。随着工业的发展，城市的建立，人口流动的增加，低种姓独立性的增强等，新的法律原则对人们生活的影响越来越大，种姓作为一个司法组织的重要性越来越受到削弱。凯思林·高夫报告说，过去孔巴村的婆罗门种姓会议，不仅处理本种姓成员纠纷，也经常审理低种姓中发生的案件。但是，今天低种姓中的纠纷不再交由婆罗门会议处理，有关土地权利、灌溉、污蔑、继承、债务或盗窃等民事纠纷，婆罗门至多也只能在征得当事人同意后充当仲裁人的身分，严重的纠纷如今都交由城市法院处理。该村的非婆罗门种姓大约在20年前成立了四个街道组织，这种新的组织不再以种姓为基础，而是按地区设立的，各种姓都有代表，职务也不再世袭，负责解决该地区较重大的债务、盗窃、通奸、边界、污蔑等纠纷。[①] 在今天印度的现实生活中，种姓歧视、种姓迫害的现象虽然仍很严重，但利用新法律保护自己利益，依据法律谴责这种做法的人也越来越多。既然种姓差别、种姓歧视已不再受法律保护，高种姓对低种姓以及不可接触者的迫害就不能不有所收敛。例如，在塞下吉利哈利村和甘纳尔村，当村里来了政府官员和参观者时，不可接触的情况以及对低种姓的歧视做法便不实行。[②]北方一些村落里，种姓差别只有在宗教节日时才表现出来。[③]在一些经济发达的地区，传统的种姓会议已完全不存在，歧视不可接触者的做法也销声匿迹了。[④]

前面谈到，高种姓的长老会议常常有权处理低种姓中的案件

---

① 凯思林·高夫等著：《南印度农村社会三百年》，第87页。

② R. Dor, Z. Mars(ed.), *Community Development*, pp. 290—292.

③ M. D. Pandhe(ed.), *Social Life in Rural India*, pp. 74—75.

④ 印度《主流周刊》，1980年8月23日。

和纠纷。事实上,在传统的印度村落中,高种姓的组织在很多情况下主宰着村落的一切事务。具有经济力量的高种姓的长老们,总是通过与政治权力的结合而成为村落的统治人物。种姓会议常常因具备税收、治安职能而构成村落的统治机构。自然,这种情况因地而异。大体说来,传统的印度村落政治统治有以下几个特点:(1)与种姓制度密切结合;(2)村落头人不是选举产生,通常由望族长老担任,并且世袭;(3)在决定问题时,通常采取一致通过的形式,作出的决定不得违抗。资产阶级选举制度引入乡村政治以后,传统的统治体制开始起变化。1920 年,英属印度政府开始在农村实施"潘查雅特制度"。不过,英国人实施的这一制度基本上仍以旧的统治机构为基础,只是对旧的地方政治中的权威人物采取了政府任命的形式。印度独立后,从第一个五年计划起实行新的乡村评议会制度,旧的村落统治体制开始起较大的变化。实行选举,多少改变了村落领导的成分,为打破高种姓垄断村落政治权力迈出了一步。新的制度规定,村评议会应为表列种姓和表列部落保留一定席位,这为一直被排斥在政治机构以外的最底层的人们,开辟了参与政治的道路。新的村评议会在决定问题时,也由原来的一致通过的方式改为投票,使得不同意见的发表以及不同利益集团、不同派别的抗争有机会表现出来。在旧的村落统治体制中,一个种姓的礼仪地位的高低,对于它能否获得统治村落的权力是至关重要的,但实行选举制度后,礼仪地位不再是重要的了。人数、经济力量、种姓中受过教育者的数目等越来越重要。因此,那些人口众多的低种姓和"贱民"集团,在政治生活中具有越来越大的作用。一些政党为得到他们的支持,答应执政后为他们在政府和其他公共机构中保留更多的席位,或给以政治、经济等方面的各种许诺。低种姓和不可接触者开始感到自身存在的价值,在同政党或政府进行讨价还价方面具有越来越大的能力。诚然,由于经济实力不

足、内部缺乏团结等原因，在同高种姓的政治角逐中，低种姓和不可接触者往往处于不利地位，选举并没有根本改变他们政治上受排斥的地位，但他们能够理直气壮地同高种姓抗争，这本身就是种姓制度衰落的表现。对于个人来说，赋予每个成年人以选举和被选举权，意味着不分种姓出身，每个人都有参与政治的权利。在村落竞选中，低种姓推出的候选人常利用其人口众多这一有利条件，同高种姓展开激烈的竞选活动，这使得高种姓的候选人也不敢忽视低种姓和不可接触者的利益。在有些村子里，种姓仍然是选举中一个很重要的因素。R.贾雅拉曼在对泰米尔纳德邦科莱坡村的政治调查后报告说："传统的忠诚，如种姓的、血缘的和宗教的忠诚，在村落选举中仍发挥着决定性作用，尽管非传统的忠诚（如对政党的忠诚）也越来越重要。"[①]在另一些村子里，传统的种姓力量已很微弱，而财富、社会交际能力、受教育程度以及在村民中的威望等后天获得性条件似乎更重要。甘纳卡尔村现任村评议会主席GB，曾同前任主席PG竞选村主席职位，GB之所以获胜，似乎同他的出身没有什么关系，而是因为，在政府实行"土地限额法"以后，他帮助村里的"贱民"（占村人口的多数）获得了土地。还因为他"平易近人，能够听取别人的意见并乐于助人"。而前任主席的下台，主要因为他对村民致富漠不关心，只关心自己的利益。特别是他脱离了在村落中举足轻重的贱民集团。[②]

（四）种姓实践和种姓意识的弱化

种姓制度衰落的另一个表现，是种姓实践和种姓意识的弱化。

① Jayaraman, *Caste and Class*, p.81.

② R.Dor, Z.Mars(ed.) *Community Development*, p.284.

种姓制度根植于印度教。按照印度教的观点,世界万事万物背后,存在着一个超现实、超常识、非人格的力量——“梵”。这个“梵”不生不灭、不可认识。它外在化的结果,生成日月星辰、山川河流、花草虫鱼、人类社会,决定了人的生老病死、贫富卑尊。人类社会只是千差万别的自然界链条中的一节。婆罗门与首陀罗的差别正像人与动物的差别一样,是极其自然的。自然界和人类社会的差别是可以转化的,但不是在今世,而是在来世。这种转化依据“业报”的原理,十分“公平”地安排着每个人今世和来世的位置。按照“业报”的理论,无论你现在是婆罗门还是首陀罗,是享福还是受罪,都是你前世行为的结果。而且你现在的行动正影响着来世。根据你现在行动的“善”与“恶”,来世或为尊为卑、或为人为兽。人就是处于这种无穷无尽的轮回之中。因此,现实人生是痛苦的,无意义的。要摆脱人生轮回,达到不生不灭的“梵”的地步,也是有办法的,那就是严格遵守各种姓的“法”(达磨)。“法”就是各个种姓固定的信仰、行为模式和生活实践。如婆罗门种姓的“法”有吃素、苦行、寡妇不改嫁、不接受低种姓的食物等。每一种姓都有自己的“法”。从理论上讲,“法”不得变动,需严格遵守,否则,将会从通往“解脱”的梯子上跌落下来,来世变狗变猪。“法”为每个种姓成员规定了固定的、极不平等的生活格式,而业报、轮回的理论又为这种格式提供了理论根据,极力说明对这种状况不应有什么不满。千百年来,这种思想通过吟诵史诗、神话故事、歌谣以及各类通俗宗教作品,深深地渗透到亿万印度教徒的思想中。甚至直到今天,仍看不到他们的信仰有动摇的迹象。

然而,随着现代教育制度的建立和城市生活的兴起,印度教徒的生活态度起了一些变化,种姓实践松弛了,种姓意识也有了一定程度的削弱。

首先,西方人的生活方式引起了印度人的模仿。随着殖民主

义者一起进到印度的各种奢移品，如各种昂贵味美的食品、饮料、漂亮的服装、豪华的宫室、新式车辆等，激起了印度人从未有过的欲望。婆罗门经受不住各种各样的物质财富的诱惑，开始放弃严肃的宗教誓愿、绝食、退隐森林、半裸体的修行、苦行生活，追求一切世俗的享受。传统的印度服装由西装代替，也吃起了西餐、住起豪华舒适的宫室来。过去一些被禁止食用的食品，如洋葱、土豆、胡萝卜、甜菜等，也慢慢进入了婆罗门的食谱。一些婆罗门改变了轻视体力劳动的思想，有的放弃了祭司职业，进工厂当了工人，有的则从事从前不允许的农业。但是，时到今日，仍有一些婆罗门不管如何穷困潦倒，宁愿到饭馆当跑堂，也认为种田是卑贱之业而不肯务农。世俗的、理性的西方教育，使一些婆罗门对印度教徒追求的最高境界——解脱，不再那么热心了，对"来世的兴趣"淡薄了，放弃了冥想的苦行生活，转而用积极的世俗态度对待现实世界。英国人统治早期的许多政治家、社会活动家、大学教授、工程师等，都出身于婆罗门种姓，代表人物如达达拜·瑙罗吉、巴尔·甘加达尔·提拉克、贾瓦哈拉尔·尼赫鲁等。

婆罗门向世俗主义的转变意味深长。[①] 它不仅使人们对种姓之法的神圣性产生了疑问，还意味着婆罗门的教规地位发生了动摇。笼罩在婆罗门身上的圣光不见了，他们从半人半神的地位降到了普通人。许多关于种姓的报告都表明，今日印度婆罗门的地位大大衰落了。在一些极端的事例中，婆罗门出身不仅不再是一种骄傲，反而成为一种耻辱，在公开场合不敢说出自己的出身以免遭到斥责。[②] 一般说来，婆罗门在村落生活中的作用以及在村民

---

① 有的社会学家将这种转变称作"世俗化"(secularization)或"非礼仪化"(de-ritualization)。参见 D. N. Majumdar, *Caste and Communication in an Indian Village*, pp. 336—337.

② 《印度画报周刊》，1982 年 8 月 29 日—9 月 4 日。

中的形象，都有不同程度的降低。孔巴村的例子，似乎带有普遍性：这个村的婆罗门过去既是村庙节日（印度农村最重要的宗教活动）的主持者，又有权处理低种姓发生的纠纷。可是现在，低种姓不允许婆罗门干涉他们的纠纷。一次，两户低种姓发生了冲突，少数婆罗门主张干涉，但多数人深知自己无力执行判决，竭力制止干涉。后来，纠纷由别的种姓头人解决了，婆罗门深知大势已去。事件结束后不久，转眼快到村庙节日了，婆罗门经过反复讨论后，破天荒地决定不主办这次节日盛会。村庙节日是村落生活中一件非同小可的大事，“这个节日盛会不能举行是孔巴村历史上一个具有重大意义的转折点，这是种姓制度在现代社会力量变化面前崩溃瓦解的自供状”①。

种姓实践的衰落还不仅限于婆罗门等高种姓。低种姓和不可接触者，从不断到村落里来的政府官吏和外国游客身上，从受过西方教育的婆罗门身上，从电影、广播、电视中以及从偶尔一趟的城市之行中，了解了许多西方的东西，并受其影响。只不过同西方化的婆罗门相比，他们受的影响较小，较间接罢了。

然而，许多新因素对种姓实践的瓦解作用，无论对高、低种姓，都有相同的影响。前面谈到，人口的流动，使得种姓的种种限制松弛了，无论是为了糊口外出做工的无地雇工，还是进工厂当了工人的婆罗门，都无法严格实行传统的种姓实践了。尤其是现代城市的建立，对种姓实践和种姓意识起了更大的瓦解作用。城市是许多不同种姓聚集的活动领域，在这里，人们互不相识，区别种姓地位高低的参照（坐标）没有了，人的尊卑贵贱难以辨认。此外，城市生活的某些特点也决定了要严格实行种姓实践十分困难。不能设想，在工厂、影剧院、公共汽车或火车上等场所，种姓隔离的规定还

① 凯思林·高夫等著：《南印度农村社会三百年》，第 100 页。

能像在村落中那样被严格遵守。

城市里的种姓制，是另一个专门的问题，已超出讨论的范围，现在让我们再回到村落中来。

从材料来看，除了极偏僻的地区外，各地村落中的种姓实践和种姓意识都有不同程度的衰弱。许多种姓规定，或者已不再实行，或者即便实行也不再具有太大的约束力。譬如，传统种姓规定，一个种姓集团的人只可和同一集团的人一起进餐，现在大多数种姓集团的可共同进餐的范围都有所扩大。由于外出者增多，种姓不得不允许其成员在外面餐馆中就餐。一些受过教育的年轻人则背着其父母和年长者，同包括不可接触者在内的所有人就餐，接受所有人给与的食品。同其他种姓集团的交往，也比以前宽松了，按照过去的规定，许多种姓都应避见不可接触者，但现在人们已不怎么介意了。许多村里的不可接触者过去不允许和高种姓印度教徒共用一口水井，否则，他们可能会招来一顿毒打甚至有杀身之祸。可现在情况不同了，许多地方的印度教徒对不可接触者使用公共水井已不再表示愤怒。种姓对婚姻的规定，也许是最严格、变化最小的方面，但通婚范围也有了一定程度的扩大，如过去规定只能在同一亚种姓集团内择偶，现在这个范围可能会扩大到同属于一个大种姓的其他亚种姓集团，或者，不把女子嫁出本亚种姓，但可以娶其他亚种姓集团的女子等。不同种姓间的交往，不同亚种姓间的通婚，虽然仍受到正统印度教徒的谴责，但不像从前那样受到严厉惩罚了。早年甘地违反种姓规定到欧洲留学，因而被开除其所属的亚种姓的事，现在恐怕只是作为故事来谈了。

无可否认，无论是印度教徒还是不可接触者，至今仍对“业报”、“轮回”的理论笃信不移。但是，他们的宗教生活和宗教感情，还是出现了一些新的变化。梅耶在对中部印度村落的宗教生活作了一番调查后得出结论说，虽然印度教徒的宗教活动以及与之相

联系的宗教仪式仍在举行，但已经没有过去那么重要了。[①]一些受过现代教育的人(尤其是年轻人)，不仅敢于冲破种姓的羁绊，还越来越对繁琐的宗教仪式感到反感和厌恶。最近十多年来，印度贱民中出现了一股明显的反迫害的潮流，十分引人注意。印度贱民处在种姓金字塔的最底层，世世代代受到种种非人的待遇和令人发指的迫害。但由于受"业报"的思想的束缚，他们虔诚地认为他们的悲惨境遇是前生作孽的结果，而不是不合理的社会制度造成的，因此一直逆来顺受，很少反抗。近代以来随着他们经济力量的增长和独立性的增大，他们对自己的地位日益不满，不仅要求在种姓体制中取得平等地位，而且要求在社会、政治和经济上取得完全的平等。他们或者采取直接斗争的形式，如成立组织对付高种姓的迫害，借助报纸控诉或诉诸法律等，或者在现实的反抗道路走不通后，求助于宗教：皈依基督教、伊斯兰教和佛教。据报道，自 80 年代以来，出现了贱民集体皈依伊斯兰教的活动。1981 年 2 月，泰米尔纳德邦蒂鲁维内利县一千名贱民全部皈依伊斯兰教，这是多年来较大的一次改变宗教信仰活动。此外，个人的、较小规模的改变宗教信仰活动每天都在各地悄悄进行，并有日益扩大形成运动之势。贱民虽不是印度教徒，但按印度教义来说他们也是种姓序列中一个不可缺少的部分。他们的改变宗教信仰和反抗，引起了正统的印度教徒们的极大不安。[②] 与其他宗教不同，印度教是一个不准改变信仰的宗教，目前发生的大规模的改变宗教信仰活动，耐人寻味。它表明，种姓制度的衰落，已触及到了种姓制度的根基——印度教信仰。

种姓实践和种姓意识的弱化，与印度传统的大家庭制度的衰

① Mayer, *Caste and Kinship in Central India*, pp. 113.

② Mayer, *Caste and Kinship in Central India*, pp. 113.

落有密切关系。杜伯教授把种姓制度同家庭制度联系起来研究，向我们表明了这样一个事实：近代以来印度的种姓制度和家庭制度发生着大体同步的变化。二者的变化大体可归纳为表9。

这里列举的，远不是种姓变化的全部，但反映了种姓制度衰落的一般趋势。顺便指出，近代印度家庭制度的变化，如大家庭制的衰落，家庭中个人主义的产生以及血缘原理的松弛等，也是种姓实践和种姓意识弱化的重要因素。但要详细阐述这个问题，需要作专门研究。

表9　家庭与种姓的变化

	以　前	现　在
家庭	(1)家庭结合以及对连带关系的强调 (2)对土地和环境的执著 (3)家庭内部关系由年龄、血缘的远近程度来决定	(1)个人主义的产生 (2)频繁的移动 (3)对这些原理的轻视
种姓	(1)由种姓规定的职业的专门化 (2)禁止与同列种姓以及低种姓者共餐 (3)不同种姓间的等级秩序和永久的隔离	(1)种姓已不再成为职业的决定因素 (2)这种规定已不那么严格 (3)对社会等级的微弱的抗议、实践中出现的某种程度的现代化

(五)种姓的再生

综上所述，随着近代资本主义生产关系在印度的确立和发展，种姓的一些传统职能已经丧失，旧的清规戒律开始被冲破，传统的

种姓制度呈现出一种衰落的趋势。并且,随着印度社会现代化的发展,这种衰落还将进一步加强。

然而,到此为止,我们才只讨论了问题的一个方面。

毋庸置疑,本书前面列举的印度社会出现的许多新因素,促进了传统种姓制度的衰落和瓦解。但我们也发现,同样的因素和种姓制度结合起来,也使种姓获得了新的生命力。铁路和现代交通工具的使用,对于克服种姓的闭塞性起了重要作用,但用它进行种姓集团间的联络和组织工作,也同样有效。过去那些住在不同地区的同一种姓的各亚种姓集团,彼此很少联系,现在却能借助于铁路、公路、邮政、电话、电报等手段,经常进行联络或到一起讨论问题。过去几天或者更长的时间才能到达的地方,现在几小时便可到达,或者打个电话问题就可解决。新闻、出版业的发展,一方面普及了现代思想,同时也给种姓和宗教宣传帮了大忙。一些受过教育的种姓成员,开始办种姓报纸,出版宣传种姓主张的刊物和书籍,召开各种形式的种姓讨论会等,以联络种姓成员,加强种姓团结。为了适应新条件下的种姓活动,一些专供某一种姓使用的旅馆、饭店、医院也应运而生。

19 世纪中期以来产生的各种种姓协会,表明种姓在新的条件下获得了新的适应能力。种姓协会最初产生在城市,是移居到城市的种姓成员为保持联系而自愿成立的组织,后来逐渐发展到农村。种姓协会的主要作用是:宣传种姓团结、扩大种姓影响、为自己种姓成员争取就业机会、竞选、发行报刊、联络种姓成员、开设银行、学校、开展慈善事业以救济本种姓中的穷人等。这种组织基本上是以某一种姓为基础,但有时也有例外,如本书第四章中列举的古吉拉特邦 1948 年成立的刹帝利协会,最初只是拉其普特的组织,后来为了扩大影响,还包括了巴利亚、帕坦瓦迪亚、托科等自称是刹帝利的种姓。这个组织利用拉其普特种姓的某些传统标志

(如着桔黄色衣服、佩剑等)动员刹帝利成员,培养“刹帝利的意识和团结”。自成立以来,通过了多项维护刹帝利种姓(其实只是该种姓的上层)利益的决议,并积极活动于政治领域:20世纪50年代支持国大党,60年代又支持自治同盟。像这样的组织还有:孟加拉的乌格拉·刹帝利协会,泰米尔纳德的万尼亚·库拉·刹帝利协会等。一些种姓协会的活动还超出了一个邦的范围,如全印婆罗门大会、全印刹帝利协会、全印卡亚斯塔大会等。种姓协会是按照新的组织原理建立起来的种姓组织,不再具有旧的种姓组织的许多职能,但它的基础仍然是种姓,而且常常利用传统的种姓意识号召和组织群众。由于它的这些特点,种姓协会一般都具有很大的影响力。有的评论家指出,种姓协会的影响正渗透到一切非种姓组织和运动中去,同时也渗透到那些自称摆脱了种姓和教派影响的政党中去。

印度社会是一个划分为许多狭隘的小集团的社会,每一个有势力的种姓集团都声称对其他种姓集团的至高无上性。因此,当西方的政党、选举制度引入印度后,就产生了这样的问题:有势力的种姓集团把传统的种姓对抗的经验、方法移到了政治领域,从而使种姓组织在政治活动中越来越具有重要作用。考察一下印度当代的政治,这方面的例子比比皆是。在1955年安德拉邦的选举中,该邦两大政党,即国大党和共产党,实际上代表的是该邦两大农业种姓的利益,一个是卡马种姓,支持国大党;一个是雷迪种姓,支持共产党。[①]60年代初期,卡纳塔卡邦的部长都是按种姓选举的,而且每个部长的秘书也是从部长所属的种姓或亚种姓集团中挑选的。[②]50年代古吉拉特的国大党受种姓的影响还不大,60年

① Kolenda, *Caste in Contemporary India*, p.121

② Srinivas, *Caste System in Modern India*, p.72.

代以后则越来越屈从于种姓的力量，它在推荐候选人时更多地考虑被推荐者的种姓而不是工作表现。比哈尔邦政治生活中的种姓和教派主义更为严重："……政府官员和邦议员都按种姓分成帮派，一些领导人忘掉了自己所属的政党而按种姓利益行事。"[①]

种姓在政治生活中的作用之所以越来越重要，首先是，在发达的现代政治结构与落后的社会关系之间存在着巨大脱节的背景下社会阶层秩序发生新分化的结果。印度有着与欧美发达工业国家相比并不逊色的政治机构体系，照搬了西方的民主、选举、政党制度。但它的生产力水平还很不发达，国民受教育程度也很低，人们仍生活在旧的社会关系之中，种姓的、宗教的以及血缘的关系支配着人们生活的各个方面。在这种情况下，人们只能以他们所熟悉的方式理解和参与政治生活。我们在第六章中业已指出，近代资本主义生产方式在印度的发展加剧了种姓集团之间的紧张关系，同样，西方式议会民主制的建立使种姓作为一种政治集团而获得再生。无论是高种姓还是低种姓，都重新发现了种姓这个古老的组织形式在新条件下作为一个社会和政治组织的有用性。他们都在种姓的名义下重新组织起来，而民主、选举制度又为各种姓集团提供了公开、合法的角斗场。各种姓集团都在竭尽全力为本集团的利益而斗争。种姓组织努力向政党和非种姓组织渗透，而政党以及非种姓组织也利用种姓达到其政治目的。人们不能超出自己的社会经济水平、文化背景和思维方式来接受任何外来的东西。西方的政治制度在这里同种姓和印度教结合在一起，变得面目全非：政党变成了代表种姓利益的组织。选举酿成了种姓迫害、械斗。民主、自由的美好字眼成了随心所欲、为所欲为的代名词。当印度统治阶级自诩为"第三世界中最民主的国家"时，不知有多少

① 参见杨瑞林：《印度教种姓制度的今昔》，《南亚研究》，1982年第1期。

人死于因选举酿成的械斗之中。观察今日印度社会的现实，民众生活中的种姓冲突从来没有这么频繁和剧烈，政治领域里的种姓影响从来没有这么严重。由于种姓在政治生活中的作用越来越重要，因此，有人认为，种姓制度在社会和文化生活方面的作用是衰落了，而在政治中的作用却是增强了。① 甚至，还有人认为，现代印度社会中的种姓制度不是在衰落，而是在加强。②

种姓在新形势下的再生，除了这一制度本身具有顽强生命力这一内因外，还同统治阶级的某些人为的政策有关。在英国人统治印度的早期，英国资产阶级出于对印度的无知和对西方文明的优越感和傲慢，曾有彻底打破印度社会阶层构成、按照英国模式塑造一个新印度的想法，并在此想法下大刀阔斧地进行了一些包括废除种姓不平等内容在内的社会经济改革。但是，这种做法很快遭到了强烈抵制。丧失了社会和财政特权的王公、封建主、大婆罗门以及其他高种姓，联合起来反对英国人。这种反抗终于在1857年的民族大起义中达到了顶点。当英国人得知大起义的主要力量——孟加拉雇军有50%以上是婆罗门时，不得不对自己的做法进行一番深刻的反省。最后，终于悟出了"加拿大的皮袄不适于印度炎热的气候"（一殖民官吏语）这一道理。并明白了，保留种姓制度、使印度永远处于诸多集团彼此对立的状态，对英国的统治更有利。英国人在其统治印度时期确实实行了一系列旨在削弱种姓力量的政策，但同时也实行了一系列与此相反的政策和做法。1921年的国情普查，按照种姓登记人口，殖民政府人为造出许多新种姓：在无法确定被登记者的种姓时，就以其世袭职业作为种姓的名

① 印度《经济政治周刊》，1979年专刊。

② Jayaraman, *Caste and Class*, p. 30。

称。这样一来，使许多本来模糊不清的种姓定型化了。[1]1931年英、印第二次圆桌会议后，英政府颁布的"分别选举法"[2]第一次使种姓和教派作为政治集团得到了法律上的认可。在这一法令的怂恿下，人们以种姓、教派的名义参加竞选，种姓在政治领域里的作用得以加强。社会生活中的种姓和教派冲突也日益剧烈起来。印度资产阶级一些代表人物，曾清醒地认识到英国这一政策的危险性而极力反对，但他们对如何保护低种姓、不可接触者以及少数派的利益却无能为力。所以，当甘地在1931年英、印第二次圆桌会上劝说他的人民"先赶走英国人再说"时，他彻底地孤立了。以甘地为代表的许多印度社会活动家和思想家，看到了种姓制度的不平等性，但并不认为是这一制度本身的罪恶。他们想在不铲除这一制度的前提下，将其改造成一种人人"各司其职、各尽所能"，"只有分工不同、没有贵贱之分"的理想制度。然而，不平等之于种姓制度，犹如辣之于辣椒一样，是密不可分的。独立后的印度资产阶级，对种姓的态度依然处于这种矛盾之中：既不想触动种姓制度的基础，又要消除种姓差别，实施资产阶级的"平等"。印度宪法规定取消种姓歧视和不可接触制，但并不取消种姓制度本身。为了体现"平等"，在统治阶级颁布的有关法令和政策中，对"落后阶级"（表列种姓和表列部落）的权益给以照顾，如在村落、县和邦选举中为他们保留一定席位，在政府机关和高等院校中保留名额，在贷款方面给以优待等。这些做法对于维护"落后阶级"的权益、提高他们的地位起了一定作用，但也带来了严重后果：出于嫉恨和恐惧，高种姓加剧了对低种姓和贱民的迫害，另一方面，为了争夺这些利

① Ghurye, *Caste and Race in India*, p 282

② 根据这一法案，印度人按其种姓和宗教信仰，划分为十二个选举单位，如印度教徒、穆斯林、贱民、耆那教徒等

益,“落后阶级”各小集团内部加强了团结和联合,而小集团之间的争斗、冲突愈来愈烈。这些政策在客观上起到了促使种姓组织在新条件下再生的作用。

第二节
种姓的社会流动及其理论

上一节,我们考察了种姓制度自近代以来的变化。下面,我们将从另一个角度来审视这一问题,即考察种姓制社会中的人的社会流动问题。上面的考察是从历史的角度进行的,下面将从社会学的角度考察这一问题。

(一)种姓的社会流动

社会学把社会成员的职业和社会地位的变动称作“社会流动”。根据不同的标准,社会流动可分为“垂直流动”(一个人从地位较低的阶级或阶层转进到地位较高的阶级或阶层,或者相反)和“水平流动”(在同一地位的人由一种职业向另一种职业的横向流动)、“一生中的流动”(一个人一生中的职业地位的变化)和“代际流动”(两代人之间的流动),以及“结构性流动”(由于生产技术方面或社会方面的革命、变革引起的阶级阶层结构或人口地区分布的变化)等。一般来说,社会越开放,社会流动的频率就越高。以种姓为基础的传统印度教社会是高度封闭的社会,在这种社会里,个人和家庭的职业、地位、权利、义务等是由种姓规定了的,而且世代不变。一个人的社会地位的升降极为困难,除非他因犯教规被开除出种姓。种姓像一道道的藩篱,把人分隔为一个个封闭的、自我维持的集团,从而阻止了人的社会流动。社会学家通常把印度

的种姓制度当作封闭式等级结构的典型。

然而，大量的社会学和社会人类学的研究成果表明，种姓印度教社会中也存在社会流动现象。不过，与其他类型的社会不同，种姓社会中社会流动的主体不是个人或家庭，而是种姓集团。也就是说，种姓体制下的社会流动是一种集团流动。从历史上看，种姓的社会流动主要表现在两个方面。第一，种姓不断分化，新种姓不断出现。古老的记录告诉我们，种姓产生之时只有两个等级，即入侵者雅利安人等级(Arya)和被征服者达罗毗荼人等级(dāsa)。后来由于分工的发展，从雅利安人等级中分裂出三个等级集团，即婆罗门、刹帝利和吠舍，这便形成了以婆罗门为最高地位的四瓦尔纳制度。每个瓦尔纳又不断分化繁衍，形成许多小的内婚制集团(即迦提)。据统计，今日印度大约有一万个这样的集团，其中仅婆罗门就有两千个亚种姓集团。种姓的分化过程今天仍在进行。第二，一个种姓或亚种姓集团在当地种姓等级体制中的地位，常因时代变迁、异族征服、人口的增长和地区流动、政治经济力量的变化等原因而发生变化。例如，佛教兴起以前的时代，婆罗门占据至高无上的地位，他们被称为神的代表或者人间的神，国王的地位也在他们之下。但佛教兴起后，婆罗门的地位衰落了，首陀罗等低种姓的地位提高了。孔雀帝国的创始人乾陀罗笈多，就是出身首陀罗种姓。到了中世纪，婆罗门的地位得到恢复和加强。穆斯林统治者利用婆罗门统治印度，而把原来的统治者刹帝利视为政治上最危险的敌人加以打击和排斥，许多刹帝利被逐出政治中心，刹帝利的地位衰落了。由于同一种姓的成员在不同地区其地位是不同的，因此，人口的地区性流动也会引起种姓地位的变化。极端的例子是：在西孟加拉村落中地位较高的编织匠种姓，到了南印度等地

便成了不可接触者。[1]此外，职业、生活习惯的改变，也可改变一个种姓集团在种姓等级制中的地位。例如，19世纪初期泰米尔纳德地区的沙南，是一个介乎首陀罗和贱民之间的种姓，但由于他们积极组织起来，加强了力量，并逐渐放弃了传统的造酒职业，在1921年的国情普查时声称自己是刹帝利，并将种姓名称改为"纳达尔"。今天这个种姓的大部分成员取得了刹帝利地位。[2]

前面我们已经指出，随着近代资本主义的确立和发展，种姓制度在更深的程度上和更广的方面发生了变化。若从社会流动的角度看，近代以来种姓制度的变化包括下述两个相互联系的方面：(1)以种姓集团为单位的社会流动仍在进行并有了新的内容。从水平方面来看，工业发展和城市化带来的职业的多样化，使种姓的数目不断增加，出现了一些与现代工业发展有关的新种姓，如玻璃工、印染工、装订工、矿工种姓等；从垂直方面看，低种姓和不可接触者要求在种姓等级体制中获得平等的地位，并企图通过仿效高种姓习俗、改变自己生活习惯和宗教信仰、加强种姓团结、争取在政府和公共机构中有较多的就职名额等办法，来改变自己的种姓地位。(2)种姓的某些传统职能开始丧失，种姓的藩篱开始被冲破，出现了新的社会流动现象：工业的发展和传统手工业的破产引起的结构性流动，如大批纺织匠、铁匠、皮鞋匠、榨油匠等离村进工厂当工人，原来处在贾吉曼尼制度束缚下的仆工成为较自由的无地雇工等等；不受种姓影响的以个人为单位的社会流动，如大学的讲师上升为教授，工厂工人上升为车间管理人员，车间管理人员上升为经理，或者从横的方面说，一个印染工人到纺织厂当纺织工等。总之，随着传统种姓体制的衰落，无论是集团还是个人的社会流动，

---

① Srinivas, (ed.), *India's Villages*, pp. 180—206.

② Kolenda, *Caste in Contemporary India*, p. 95.

都出现了加剧的趋势。

有的学者认为,现代印度社会的变化是围绕两个轴心进行的,一个是传统的轴心(axis of tradition),包括印度社会中传统因素的保护与混合;另一个是世俗主义的轴心(axis of secularism),包括与传统因素无关的新思想和外来影响的内在化(internalization)。[1] 现代印度社会的所有变化是否都是围绕这两个轴心中的一个?恐怕不能这么说 有的变化,如种姓协会的建立和发展、政治中的教派主义等,是传统因素同现代因素的结合,很难说是围绕哪个轴心进行的。

(二)"梵化"与"西化"理论

种姓的社会流动是印度社会变化的重要方面。许多社会学家和社会人类学家为研究这一题目做了大量的工作,提出了一些新的概念和观点,其中,影响最大的恐怕要算 M.N.斯里尼瓦斯的"梵化"和"西化"的观点了。

M.N.斯里尼瓦斯是印度德里大学社会学教授,专攻种姓制度的变化。1952 年,他在《果戈人的宗教与社会》一书中首次提出:"梵化"(sanskritization)这一概念,用来描述种姓的社会流动。美国加利福尼亚大学 M.N.埃蒙纽教授指出,自斯里尼瓦斯提出梵化这一概念以来,"在探讨印度社会变化方面还没有人提出比这更有影响的概念"[2]。

根据斯里尼瓦斯的解释,梵化是这样一个过程:一个"低"的印度教种姓与部落、或其他集团,在一个高种姓(通常是再生种姓)的

---

① Jayaraman, *Caste and Class*, p.32.

② Sriniveas, *Social Change in Modern India*, Preface.

引导下改变其习俗、礼仪、思想意识和生活方式，经一代或两代人的努力，低种姓便接近高种姓，从而提高自己种姓集团的地位。[1]

梵化是怎样发生的呢？学者们在调查中发现，低种姓和不可接触者都对自己的地位不满，都声称自己属于或曾经属于一个更高的种姓。例如，北印度卡拉普尔村的首陀罗和不可接触者认为，他们目前低下的种姓地位是错误的，他们也曾有过像婆罗门和刹帝利那样的地位，一个偶然的机会，使他们丧失了高种姓地位。该村的清洁工（不可接触者）对自己的种姓地位有两种看法，一种认为他们是印度史诗《罗摩衍那》的作者蚁垤的后代，属婆罗门种姓；另一种认为是被阿育王征服的武士——比尔·拉其普特的后代。[2]在印度历次国情普查中，一些低种姓或不可接触者常要求登记为一个高种姓。如铁匠种姓卡马尔，在1921年的普查中要求登记为刹帝利，1931年则要求登记为婆罗门；金匠种姓索那尔，1921年要求登记为拉其普特（属刹帝利），1931年要求登记为伐西雅（属婆罗门）；理发匠纳皮特1911年要求登记为刹帝利，1921年要求登记为伯迪亚，1931年要求登记为婆罗门，等等。[3]对高种姓地位的要求，是引起梵化的原因。[4]

印度各种姓集团都有自己特定的信仰、习俗、宗教仪式和生活习惯。例如，婆罗门一般食素、用火葬而不用土葬、寡妇守节、禁止离婚、不杀生（特殊的公共大典除外）、苦行、修练以及家庭祭祀用梵典等；古吉拉特的刹帝利佩剑、穿桔黄色衣服等。一般说来，礼仪上地位高的种姓都掌握较多的梵语文化知识，生活上的各种戒律严格。那些企图提高种姓地位的集团，不仅口头上称自己属于

---

① Sriniveas, *Social Change in Modern India*, p.6.

② Kolenda, *Caste in Contemporary India*. pp.95–96.

③ Srinivas, *Social Change in Modern India*, p.79.

④ Srinivas, *Social Change in Modern India*, p.6.

某个高种姓,往往也采取高种姓的宗教信仰和模仿高种姓的生活方式,对自己的生活有严格的要求。他们或者像婆罗门那样,食素、戒酒、戒杀,让本种姓寡妇守节;或者征得高种姓同意后取一个高种姓名称;或者寻求婆罗门的帮助,在家庭祭祀中用梵典,进行同婆罗门一样的宗教仪式;或者索性改信婆罗门信仰的神等等。从理论上讲,这种模仿是不允许的,一些高种姓也常常阻止这种行为,不承认低种姓要求的地位,但他们的反对往往不怎么有效,有时甚至会产生完全相反的结果。

斯里尼瓦斯认为,种姓有三个权力领域,即礼仪(宗教)、经济和政治。拥有一个领域的权力通常会导致获得其他两个领域的权力。其中,经济权力十分重要,一个经济上变得富裕的低种姓,通常设法提高其礼仪和政治地位。他举出奥里萨邦比西帕拉村低种姓梵化的例子:独立前孟加拉政府(当时奥里萨属孟加拉管辖)推行鼓励售酒的政策,使两个低种姓造酒户(鲍达和乾贾姆)发了财。他们购买了大量的土地,又在生活上仿效婆罗门种姓,完全采取了婆罗门的信仰、宗教仪式和生活习惯。这些办法最终使他们成了一个高种姓。[①]

经济实力的增长是引起梵化的重要原因,但这并不意味着经济地位的改善是梵化的必要前提。有时,一个种姓集团因获得了政治权力而改变了其经济和礼仪地位。卡纳塔克邦拉姆普拉村不可接触者的梵化,一方面是由于他们拥有一个强有力的现任领导,另一方面则是由于青年一代比他们的父辈更多地同外界接触引起的。[②]

梵化过程贯穿于印度的整个历史,今天仍在继续。梵化一般

① Srinivas, *Caste in Modern India*, p.18.

② Srinivas, *Caste in Modern India*, p.57.

伴随着种姓向上的流动，不过，与种姓相联系的社会流动，只能引起种姓地位的改变，而不能导致结构性变化。一个种姓地位升高了，其他种姓的地位相对降低了，种姓制度本身并不发生变化。[1]梵化也不只限于印度教种姓，在部落和半部落集团（如西印度的比尔人、中部印度的贡达人和奥劳恩人以及喜马拉雅山的帕哈迪人）中，梵化也在进行。

和低种姓梵化同时进行的另一过程是婆罗门和其他高种姓的“西化”。英国人在印度的殖民统治，对种姓社会产生了广泛的影响。印度不仅接受了西方技术、现代科学实验方法以及现代编年史方法等，一些受过西方教育的印度人（主要是婆罗门和其他高种姓）也仿效西方人的生活方式，从而使生活上的各种宗教戒律松弛了。以吃饭为例，传统的印度人坐在地上吃饭。饭盛在树叶上或金属（黄铜、青铜或银）容器里。对高种姓尤其是对婆罗门来说，吃饭是一种宗教行为，食物必须由处在洁静状态的妇女烹制。吃饭时，男人要脱下棉布衣服换上丝衣（丝绸被认为比棉花洁净），或者换上新洗的棉布衣，先将食物奉献给神灵，然后男人和孩子才开始吃（女人被禁止同男人一起吃饭）。吃完后，盛饭的树叶被认为是脏的，必须扔掉，而且扔树叶的地要用牛粪水（印度教徒认为牛粪是圣洁的）冲洗。而现在，在大多数城镇里，受过教育的和西方化了的集团更多地用桌子吃饭，坐的是椅子，使用的是西式餐具。饭前饭后进行的繁杂的仪式也趋于取消。在食品方面，过去一些禁用食品（洋葱、土豆、胡萝卜、甜菜等）也慢慢进了婆罗门的食谱。从前，婆罗门一般不食用鸡蛋（因为鸡蛋是有生命之物），但在有了关于健康和营养的知识以后，也开始食用一些，有时甚至吃一些诸如鱼肝油等明显属于非素食类的东西。在服饰方面，那些受过西

---

① Srinivas, *Social Change in Modern India*, p.7.

方教育的高等种姓脱下印度传统服装穿上了西装，表示婆罗门高贵地位的“圣线”也不再佩戴。寡妇也不再穿白纱丽，一些孩子穿上了西式裙子。斯里尼瓦斯把婆罗门和其他高种姓接受西方影响而改变传统生活方式的过程称为“西化”。[1]

与梵化过程不同，种姓在一个领域里的西化，不会引起其他领域的相应变化。他举了这样一个例子：在迈索尔的拉姆普拉村，有一个从班加罗尔（今卡纳塔克邦最大的城市）来的开推土机的司机，掌握着现代技术，职业上应该说是西化了，但他在村里的业余爱好是证实传统巫术的正确性。开推土机和验证巫术似乎并不矛盾。这种情况还不是个别的，印度工厂的工人（一般都受过初级教育）通常用对宗教、巫术的态度对待现代技术，如，印刷工人在开始一天的工作之前，常常用朱砂（朱红色被认为可以避邪）涂饰车间里的机器，在一年一度的“达萨拉”节（把各种工具清洗干净的节日），全印度的人都将工具饰以朱红色和鲜花，同时还要焚香。不仅村里的木匠、金匠、陶工这样做，工厂工人也这样做：他们用水清洗卡车，并在卡车、缝纫机、打字机和书籍上饰以朱砂和花环。这就是说，采用西方技术，并不意味着采用者也接受了理性、科学的世界观。[2]

总之，按照斯里尼瓦斯的观点，自近代以来，种姓制度经历着一个双重的变化过程。一方面，低种姓、不可接触者、部落和半部落集团为了提高在种姓等级体制中的地位，吸收了更多的印度教文化，接受了婆罗门等高种姓的礼俗，从而在种姓和宗教的各项实践方面日趋严格起来；另一方面，受西方的影响，婆罗门等高种姓的教规实践却大大松弛了，生活方式日趋西方化了。

---

① Srinivas, *Social Change in Modern India*, pp. 53—54.

② Srinivas, *Social Change in Modern India*, pp. 52—53.

(三)“垂直流动”与“水平流动”

斯里尼瓦斯的观点得到了许多社会学家的赞同，在学术界影响很大。但也有人不同意他的观点。印度社会学家 D. N. 马宗达，根据对北印度莫哈纳村中种姓的调查分析，提出了与斯里尼瓦斯不同的看法。马宗达认为，种姓的社会流动可以分为“垂直流动”和“水平流动”两种。低种姓上升为高种姓或者高种姓下降为低种姓的过程叫垂直流动；种姓分裂为更小的集团，或者几个小种姓融合为一个较大的种姓集团这种在同一种姓内发生的横向流动叫水平流动。马宗达指出，种姓的社会流动大部分属于水平流动，斯里尼瓦斯所说的低种姓通过梵化上升为高种姓，只是在理论上才有可能，实际上是办不到的。仿效婆罗门和其他高种姓的礼俗，只能引起仿效者种姓内部的分化，使那些采取了高种姓礼俗的人从原种姓集团中分裂出来，组成一个新的集团，却不会使整个种姓的地位有所提高。他举出莫哈纳村的不可接触者查马尔的例子，尽管查马尔仿效婆罗门的生活方式，食素、戒酒、禁止自己集团中的寡妇改嫁等，但并没有改变他们不可接触者的地位，查马尔并没有因仿效婆罗门的礼俗而上升为高种姓。① 这种效仿行为，只是使查马尔分裂为几个小的集团。这些集团之间存在差别，但高种姓不承认这种差别。对婆罗门种姓来说，库米（莫哈纳村的低种姓）就是库米，而不管他是比雅胡特还是萨雅胡特（库米种姓的两个亚种姓集团）；查马尔就是查马尔，不管他是属于哪一个集团。无论是库米还是查马尔，内部都在发生分化，其中一部分可能因为效仿高种姓礼俗而比另一部分人地位高，但在婆罗门看来，他们都是低

① Majumdar, *Caste and Communication in an Indian Village*, pp. 33—334.

下的。低种姓的分化是在同一平面内进行的水平流动，并不影响与高种姓之间的社会距离。高种姓只关心低种姓的向上流动，因为这威胁到他们的地位。他们以无情的手段阻止这种流动，而对低种姓的水平流动却不感兴趣。水平流动也发生于婆罗门和其他高种姓集团中。

马宗达把种姓的水平流动和垂直流动用图 3 来表示。

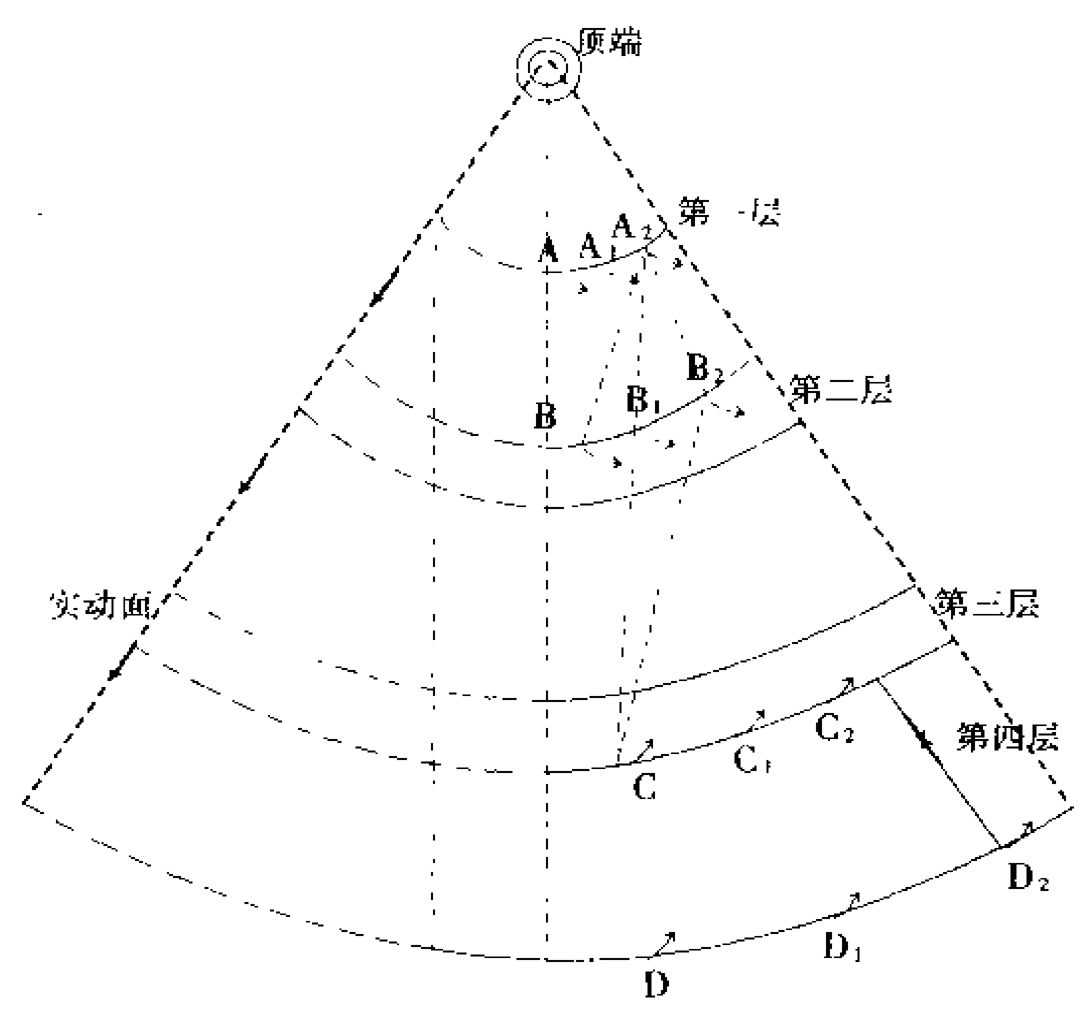


图 3 种姓流动图

此图中的 A、B、C、D 以至 N，分别代表某一地区按等级次序排列的各大种姓集团（这种次序因邦和地区而异），其中 A 地位高于

B,C 低于 B 和 A,但高于 D,余类推。他们组成一个垂直的等级体系。从横的方面看,每个大种姓集团(不论地位高低)分成许多更小的集团,分别以 A、A_1、A_2、A_3,B、B_1、B_2、B_3,C、C_1、C_2、C_3……代表。其中,A_1 同 A 有距离,B_1 也不同于 B。斯里尼瓦斯所谓的低种姓梵化引起的向上流动,相当于这里的 D 上升为 C,或者 C 上升为 B,马宗达称这种向上的流动是"毛细上升"(capillary ascent)现象,认为这是极为困难的。低种姓仿效高种姓的礼俗,只会在同一种姓的不同部分之间或者处于同一地位的不同种姓之间造成社会距离(social distance),即 C 可以变为 C_1、C_2、C_3,D 可以变为 D_1、D_2、D_3 等,却不会缩短它们同 A 或 B 的垂直距离,因为后者同前者不是在同一平面内。第三层和第四层上的任何一点与第一层或第二层的垂直距离都是相等的,这在实际中的含义是:低种姓的水平流动不会提高他们的种姓地位。①

对于婆罗门和其他高种姓来说,水平流动则意味着传统教规、习俗的松弛与衰落。马宗达称这一过程为"非礼仪化"(de-ritualization)或"非梵化"(de-Sanskritization)。高种姓的非礼仪化通常伴随着他们种姓特权地位的衰落。但也有一些不愿吸收新思想的正统婆罗门,他们仍沉浸在梵语文化知识和宗教礼仪中,维持了集团的排他性。这样,A_1 就没有 A 那么梵化,而 A_2 比 A_1 更世俗化一些。这在低种姓那里方向正相反,即 C 没有 C_1 梵化,C_1 又不及 C_2。对 C 来说,"毛细上升"是不太可能的,只有水平的扩延。高种姓与低种姓之间的社会距离,不是由于低种姓"毛细上升"而是由于高种姓的非礼仪化而缩小的。因此,他得出了与斯里尼瓦斯完全不同的结论:印度的文化移入过程(process of acculturation)与其说是一个梵化过程,不如说是一个非梵化过程,是一个高种姓水

① Majumdar, *Caste and Communication in an Indian Village*, p.335.

平扩延的过程,这个过程包括对传统礼仪和洁净观念的放弃、对部落习惯和实践、原始的巫术和禁忌等因素的认可。①

近代西方思想、观念和实践的影响,帮助了非梵化(或称非礼仪化)进程。一些婆罗门改变了传统的礼俗,生活上迅速西方化起来。那些从祭司种姓束缚下解放出来的人开始在水平面上延展,其中 A_3 比 A_2 更西方化,A_2 又甚于 A_1。婆罗门就像一个过滤器(filter),经过它,西方文化的光线才透照到其他种姓和社团。然而,高种姓的西方化并未缩短同低种姓的距离,而是引起了高种姓自身的分化,成立了许多新种姓。例如,当年 R. M. 罗易受西方影响创立"梵社"(Brahmo Samaj),抨击种姓制度的不合理,但后来梵社成员本身形成了一个新的种姓集团。这是婆罗门种姓作水平流动的一个典型例子。②

马宗达认为,种姓的水平流动是种姓制度变化的最突出的特点。正是由于这种水平流动,才满足了种姓在横的方面不断膨胀的需要,从而有效地防止了整个种姓制度的崩溃和衰落。今天,也正是这种水平流动在帮助种姓不断进行自身的再组织,使种姓在新的条件下仍具有很强的生命力。③

马宗达最后写道,西化代表了对高、低种姓都起了作用的思想意识和技术上的变化。因此没有必要把进步化分成非部落化——梵化——西化这样几个阶段。这些阶段不一定是变革性的、有次序的。梵化,是一个"许多概念的集合","充其量是一个不严谨的概念","缺乏任何突出的特点"。④

马宗达的批评是有道理的。斯里尼瓦斯本人也承认,"梵化是

① Majumdar, *Caste and Communiation in an Indian Village*, p. 36.

② Majumdar, *Caste and Communiation in an Indian Village*, p. 337.

③ Majumdar, *Caste and Communiation in an Indian Village*, p. 337.

④ Majumdar, *Caste and Communiation in an Indian Village*, pp. 331—339.

一个极为复杂的、有多种含义的概念。甚至可以认为，把它作为一堆概念来考虑比作为单一概念更合适些。重要的是，这只是一个分析广泛进行的社会和文化过程的名称而已，我们的主要任务是弄清这一过程的特点。一旦发现在我们的分析中这一概念与其说带来了帮助不如说带来了妨碍时，我们就会很快丢弃它而不感到遗憾"[①]在1966年出版的《现代印度社会的变化》一书中，斯里尼瓦斯对梵化和西化两概念作了进一步的修正和发挥

（四）结　论

现将笔者的认识归纳如下：

1.资本主义生产方式在印度的确立和发展，加剧了财富的集中和社会的不平等。在各种现代因素的作用下，传统的种姓制度出现了衰落趋势，种姓不再是一个划一的集团，种姓成员按阶级的标准重组起来，社会出现了空前剧烈的改组和动荡。一些礼仪地位不太高的种姓集团，利用资本主义生产关系带来的各种机会富裕起来了，他们不满意自己在传统的种姓等级体制中的地位，要求对社会、政治权力实行再分配。原来处于依附地位的低种姓和不可接触者，也开始认识到自己受压迫的地位，并为改变这种地位而努力。婆罗门和其他高种姓则由于受西方影响和低种姓的挑战，礼仪、社会和政治上的特权地位衰落了。种姓社会流动的加剧，正是这种社会改组的表现，它是在印度这个特殊的社会中阶级关系、阶层结构的量变过程，也是职业结构、文化生活变化的表现。

2.自20世纪40年代后期以来，印度和欧美的一些学者采用新的方法（主要是社会学和社会人类学的方法）研究种姓制度，取

① Srinivas, *Caste in Modern India*, p.3.

得了丰富的成果。M.N.斯里尼瓦斯和D.N.马宗达的研究就属于这类研究。他们都从实际调查入手,企图对种姓制度作出具体的、深入的论述(与早期的印度学者和梵文学者只满足于粗略的、笼统的描述不同)。他们的研究(尽管观点不同)为我们认识印度社会的变化提供了详细而具体的材料,大大深化了对种姓制度的认识。因此,对他们的研究和探讨应当给予肯定。

3.斯里尼瓦斯和马宗达,还有许多采用社会学或社会人类学方法研究种姓制度的人,研究的范围都很小(一般是一个村落),因此他们得出的结论有局限性。印度各地情况复杂,种姓的变化各地差别很大,很难一概而论。斯里尼瓦斯描述的低种姓通过梵化上升为高种姓的现象,在婆罗门等高种姓地位衰落较厉害的南印度地区可能是对的,但其他地区未必就是如此;马宗达认为梵化不能改变低种姓的地位,这对他所研究的地区(确切地说是莫哈纳村)来说也可能是如此,但不能否认其他地区存在与此不同的情况。在笔者看来,重要的不是梵化引起了什么后果,而是斯里尼瓦斯提出了梵化这一现象。

4.低种姓、不可接触者、部落或半部落集团仿效高种姓礼俗,反映了被压迫阶层要求改变现状的愿望。资本主义生产关系的发展未能改变他们受压迫的状况,却刺激起了他们的各种欲望。然而由于受根深蒂固的印度教传统的影响,他们认识不到种姓压迫的实质是一种阶级压迫,也认识不到种姓制度的危害,因而找不到反抗压迫的正确道路。就连那些生活在社会最底层的不可接触者,也只是希望通过放弃自己生活习惯而采取高种姓礼俗的办法来提高其种姓地位,而不是对种姓制度本身提出怀疑。

5.从理论上讲,消除种姓的不平等有两条道路:一条是通过不断的社会流动,缩短种姓间的社会距离,高种姓的特权地位丧失,低种姓地位提高,最后达到各种姓平等;另一条是消灭种姓制度本

身。第一条道路是比较困难的。虽然有的低种姓在获得了一定的经济和政治实力后通过仿效高种姓礼俗而提高了种姓地位，但这种现象并不普遍，低种姓地位上升似乎不像斯里尼瓦斯说的那么容易，很多情况下都由于高种姓的无情镇压而失败，或者，像马宗达指出的那样，只是引起了种姓集团的分化。第二条道路更困难。种姓根植于印度教，影响印度人生活的各个方面。它既是一种宗教信仰，又是一种社会组织，同时也是一种生活方式。废除种姓制度等于废除印度教文化，这实际上是很难办到的。

第九章　种姓与印度教社会的现代化

像许多古老的社会一样，自近代以来，印度社会发生了并正在经历着深刻的变化。尽管这个变化具有十分复杂而矛盾的性质，但从总的趋势上说，乃是一个从传统社会向现代社会转变的过程，或称之为现代化的过程。在这个过程中，古老的社会制度、价值观、习俗以及由此造成的文化心态将面临挑战。在上一章我们讨论了传统种姓制度在现代社会诸因素的作用下如何发生了变化，指出种姓正在丧失某些传统职能、同时也获得了某些新职能这一事实。从更广的角度上看，这种变化只是社会诸多层面变化中的一个层面。在这一章中，我们将探讨另一个层面，即种姓社会的诸种价值观以及与之相联系的文化心态在社会现代化过程中面临何种挑战。显然，我们的分析已深入到了印度教文化的深层结构。

第一节
种姓价值观与社会的现代化

（一）劳动分工观与经济现代化

把印度未能依靠自身的力量产生先进生产方式的原因仅仅归之于分工不发达和经济的自给自足是缺乏说服力的。须知，同中国比较，印度社会中的分工发达得多，细致得多。譬如，在大多印

度村落中,有专职的清洁工、洗衣人、搬运尸体者、纺纱匠、织布匠等。但是,这种细致的分工与其说是出自生产发展的需要,不如说出自印度教种姓制度特殊的劳动分工观。把诸如洗衣工作从家庭经济中分离出来,实在讲不出经济上的理由,因为印度村落经济远未发达到需要专门的人从事这类工作的程度。印度教把工作分成"洁净的"(如祭神、国家管理等)和"不净的"(如清扫、搬运尸体、制陶、鞣皮等),规定某些种姓或教派的人只能从事与其种姓地位相符的工作。若"洁净"种姓从事"不净"工作,就会降低或丧失其种姓身份。例如,耆那教极端强调"不杀生",对耆那教徒来说,任何有生命之物均不得杀死,因此他们不得当兵,也不能从事农业和使用火的工业,因为这些职业都会伤害一些生灵。雨天,由于会踏死水里的蛆虫,故不允许外出。他们只能从事定居的商业。所以,尽管劳动分工繁细,也曾出现过十分发达的商业和手工业,但由于印度教特殊的劳动分工观,使这种分工一直处于僵化状态之中。手工业和商人划分成相互排斥的集团,阻止了手工业和商业向更高阶段的发展。在这种情况下,发展起来的不是以合理的分工为基础的商品交换关系,而是以种姓依附为特点的贾吉曼尼制度。每一个村子都是一个有繁细分工的高度闭塞的"小宇宙"(micro cosmos)。因此,马克斯·韦伯指出:"要在种姓制度的基础上产生工业资本主义的现代组织是完全不可能的。在礼仪法规之下,职业的任何变动以及劳动技术的任何变化,都会引起礼仪地位的降低。在这种情况下,(印度)要从它自身中产生经济和技术革命或者哪怕是这种革命的萌芽都是不可能的。"①

然而,没有依靠自身的力量产生出资本主义生产方式并不等于说也不能利用现代资本主义社会的诸成果使自身现代化。几十

① Marx Weber, *The Religion of India*, p.112.

年来(尤其是独立以来),印度在工业化方面获得的成就充分说明,即使像印度这样有着根深蒂固的宗教信仰和种姓制度的社会,实现现代化也是可能的。许多调查材料表明,印度人是能够适应现代社会生活的。在今日印度的许多地区,许多种姓印度教徒被现代工业吸收到大城市里,他们能够很快适应现代工业活动和城市生活。那些在城里工作、家在农村的人,也表现出了惊人的适应能力,他们可以容易地调整自己的生活态度和价值观以适应社会环境变化的要求。这种行为上的适应性,不仅存在于印度东部和西部工厂中工作的种姓印度教徒身上,也存在于北印度农业种姓贾特人身上,还存在于南印度泰米地区的婆罗门企业家和文化人身上。许多从事现代工作的印度教徒仍未完全放弃种姓制度,甚至在海外的印度教徒中,仍保持着一定的种姓制度,可见印度教种姓制度具有顽强的与现代社会共存的能力。种姓的这种顽强的适应能力,足以使人们对那种认为随着印度社会的现代化种姓将趋于消灭的观点提出怀疑。

即使如此,我们还是必须指出,种姓制度对劳动分工的基本价值观是同现代社会相冲突的。这种价值观在过去曾起到了阻碍印度经济合理发展的作用,构成印度教社会未能自发地生长出资本主义的重要因素。今天,仍以多少淡化了的形式影响着人们的思想和行为,暗中阻碍着印度教社会的现代化进程。随着印度教社会的现代化,印度教徒必然自觉或不自觉地对这种价值观作出某种程度的调整。种姓的劳动分工观与现代社会的冲突主要表现在下述三个方面。

第一,把劳动划分为“洁净的”和“污秽的”价值观以及与此相联系的社会集团的隔离意识,影响分工体制的合理化发展,阻碍科学进步。印度教把劳动以及从事劳动的人划分为“洁净的”和“不净的”,并将这种划分同印度的终极目标——同神的合一——结合

起来,认为只有那些从事洁净职业的人才能获得解脱。一些手工业和手工业者被视为不洁的,手工业作坊被认为是"污秽"、"丑恶"的地方。例如,《摩奴法典》规定,"不要接受非王族出身的国王和以屠宰场、油坊、酿酒场、妓馆的收入为生的人任何东西"。"一个油坊和十个屠宰场一样丑恶;一个酿酒场和十个油坊、一个妓馆和十个酿酒场、一个这样的国王和十个开妓馆的人一样丑恶。"工匠的食物被认为不洁,故在禁食之列。这样的工匠有木工、铁匠、金工、竹工、兵器工、酒商、洗衣人、染布商、皮革匠等等。① 从事污秽职业不仅会影响自己解脱,而且,污秽像细菌一样会通过接触、交往甚至空气传染给他人,从而影响别人解脱。从理论上说,洁净的程度与种姓地位的高低成正比,但实际上,除了婆罗门和不可接触者两个集团外,对多数处于中间地位的种姓来说,确定其地位高低的界限往往十分模糊。因而常常发生"净"与"不净"的争论。人们只能同较洁净的种姓接触和交往,否则会受到污染,丧失种姓地位而不能解脱。这种担心使每个种姓都自我封闭于相互隔离的壁围之内,排斥不属于自己种姓集团的人。在这种情况下,手工业和商业要发展到现代企业和现代管理组织是很困难的。诚如韦伯所说,种姓制度虽然还没有严格到禁止不同种姓的人在同一个作坊中干活的程度,但在各种姓都视本种姓以外的人为异端的情况下,作坊必然处于一种极端的变态之中。② 西方殖民主义者在印度建立现代工业之初,在企业管理和经营方面曾遇到很大的麻烦:不同种姓、不同教派的人在一个工厂里做工,必须按种姓居住不同的宿舍,分别准备盥洗器具和过不同的节假日。虽然现在许多大工厂和现代企业在雇佣工人和分配工作方面已很少受种姓的影响,但

① 参见《摩奴法典》,商务印书馆,1982年,第95、108－109页。

② 韦伯:同前引书,第111页。

在大多数情况下，不同种姓的人，特别是不可接触者与种姓印度教徒仍不能住在一起。现代社会的生产活动是以各个职业集团之间广泛的联系与合作为前提的，而"洁净"与"污秽"的观点阻碍这种联系与合作。印度古代曾有过发达的科学技术，在天文学、医学、数学等方面有过辉煌的成就，但种姓制度压抑了科学技术的进一步发展。例如，印度村落里的陶工，曾发明接骨用的膏药，理发匠曾是很高明的外科医生，很古的时候，理发匠曾给因战争或疾病毁了容的人作整容手术。这两项发明在18世纪的欧洲得到广泛传播。但在印度由于陶工和理发匠地位极低（其中许多人是不可接触者），上层人看不起他们的发明，因此他们的技术只能在自己种姓集团中自生自灭，没有像西方那样推广开来。

第二，将劳动分工永恒化的价值观，使人们倾向于甘居落后、不思变革、不易接受新技术和新事物。正统的印度教徒视自己从事的职业是基于超自然力量的"法"（达磨）的一部分，是神意的表现。这意味着，社会分工以及各种种姓习俗都是不可改变的。具有这样价值观的人，会认为职业的改变、无视旧习惯而采用新习惯、新技术、新工艺和新管理方法，都是对种姓"法"的不忠实，从而会带来种姓地位的丧失。在这里，受到尊重的是传统、习惯和现存的秩序，而不是创新和变革。人们对丧失种姓地位的担心，超过了对因技术落后带来的物质生活贫困的担心。对于一个传统的印度教徒来说，要采用什么新技术和新方式，或者要干什么新的职业，优先考虑的是，这样做的结果会为社会所不容，会丧失种姓，而一旦丧失种姓，便会成为"堕姓人"，就只有在下次转生前进行苦行才能在来世恢复种姓地位。在种姓制度下，人们祖祖辈辈从事同一种职业，采取同样的方法生产同一种产品，因此，就某一行业而言，由于遵循严格的父传子、子传孙的职业世袭制，人们受到稳定的训练，故而可以达到很高的水平，但要出现类似近代西欧的工业革命

是很难想象的。由于担心会丧失种姓，人们倾向于难以接受他未经历过的生活经验和新思想、新生活方式等，也缺乏对自己生活和社会进行变革的内心冲动。在现实生活中，这种保守思想以各种形式表现出来。例如，农民不愿意采用新的农业技术，不愿搬离他世代居住的村落到一个生活习惯完全不同的地方工作和生活，不愿结识不同类型的人，不愿突破种姓门第和观念去从事被传统认为是卑贱的职业，强烈拒绝同地位比自己低的人结婚，特别是"逆婚"（高种姓女子嫁低种姓男子），歧视比自己低的种姓并与其保持隔离，谴责任何关于松弛种姓关系的言论和行为，等等。

第三，严格的职业世袭意味着对经济上竞争的否定，故而影响市场经济的发达和现代雇佣关系的建立。种姓虽然是以权利、地位、财富和社会的不平等为前提，但它也为印度教徒提供了一个较安全的保护壳。在种姓制度下，一个人只要严格遵守种姓之"法"，他的职业、社会权利和地位就是相对稳定的。一般说来，相同职业之间不会出现竞争，因为每个手工业或服务业种姓的产品市场、服务对象都是固定不变的，是由种姓"法"和习惯规定了的。在这种情况下，种姓成员因竞争而破产的可能性极小。种姓制度在经济生活上的这种非竞争性特点，为一些正统的印度教徒思想家所称道。现代印度哲学家拉达克里什南写道："种姓制度所强调的社会生活法则，不是冰冷而残酷的竞争，而是调和与协作。社会不是人们进行相互争斗的场所，种姓之间的相互竞争是不允许的。出生于某一特定集团的人，当他习惯了该集团的习惯之后，要使自己适应新的生活是极其困难的。人具有各种不同的性格，这使他们适合于某一特定的作用。所以，改变种姓义务（法）及作用的做法是不被鼓励的。"① 种姓虽然具有不断分裂和相互排斥的特性，但这

① Radhadrishnan, *The Hindu View of Life*, p. 79.

并不妨碍种姓是一种旨在达到社会有机调和的制度。种姓间僵化的分工需要某种相互依存，尽管这种相互依存是在极不平等的原则下进行的。村落中的贾吉曼尼制度完全体现了种姓的非竞争性特点。它通过把各种姓的劳动、服务的形式和对象、报酬的量和形式以及其他种种义务和权利加以固定化的办法，把各种姓集团间的经济生活中的竞争压到了最低限度，从而有效地保证了村落生活的正常运行和秩序的安定。然而，它的代价却是阻碍了现代市场经济的发达和现代雇佣关系的建立。"公社机构显示了有计划的分工，但是它不可能有工场手工业分工，因为对铁匠、木匠等等来说，市场是不变的，至多根据村庄的大小，铁匠、陶工等等不是一个而是两个或三个。"① 在现代资本主义生产关系的侵蚀下，传统的贾吉曼尼制度已出现衰落，种姓间的服务和报酬的形式已发生了变化，但它仍以残余的形式存在着。更重要的是，这种制度给人们造成的心理状态是难以消除的。在当代印度农村，一些人宁愿拿较低的工钱为老雇主服务，也不愿拿较高的工钱为别的新雇主服务。原因是，在旧的贾吉曼尼关系下，雇主和受雇者相互熟悉和了解，同资本主义性质的雇佣关系相比，无论是对雇主还是受雇者都有明显的好处：对雇主来说，这种关系提供了他熟悉的，一般来说又是廉价的劳动力和随时可得的服务；对受雇者来说，减少了对失业的担心，提供了虽然较低却有保障的生活。因此，在今后相当长的时期内，这一制度仍会继续以淡化了的形式存在，对抗着完全资本主义性质的市场经济和雇佣关系的发展。

① 马克思：《资本论》第一卷，人民出版社，1975年，第396页。

(二)分裂倾向与社会的一体化

种姓从本质上说是否定竞争的,但这并不是说,种姓社会不存在紧张与分裂。相反,在各个集团彼此孤立,并都视自己以外的集团为异端的情况下,地位之争以及由此引起的不断分裂的倾向,比在其他任何非种姓社会中都更普遍、更显著。许烺光曾指出种姓制度在构造上的两个显著特点:一、自我封闭又不断分裂的倾向;二、各种姓都强调自己比其他种姓优越的倾向。[①]种姓首先是自我封闭的集团,由内婚、共食、宗教仪式等种种限制构筑了一道道围墙,使自己与其他种姓隔离开来。但种姓印度教徒又不仅仅满足于这道围墙之内,"自己优越于其他种姓"的意识又常常使他向可以实现这一愿望的别的集团迈进,于是便不断引起种姓分裂。

种姓无限分裂的倾向是同印度教社会的基本理想分不开的。印度教社会最高的文化理想是鼓励人们同超自然的"绝对实在"(或称"梵")的合一,为达到这一目的,印度教为人们设置了许多教阶级位,并宣称处于这个教阶梯子最高位的人(婆罗门)与终极目标最接近。这一基本的文化理想不断鼓励人们为实现生活的最高目标而在种姓阶梯中寻求一个较高的位置。对"终极实在"的追求难以确定具体而明确的目标,又无法向追求者提供一个检验他的努力是否成功的客观标准,因此,印度社会中存在着无数个相互对立的社会集团、宗教或哲学流派,从一开始就是注定了的。与"终极实在"合一的理想不断鼓励人们对现有地位不满,总是企图从现在所处集团中分裂出去,组成能证明自己与终极理想更接近的、具有新习俗、新宗教仪式以及其他新标记的种姓集团。每个种姓或

① F.L.K. Hsu, *Clan, Caste, and Club*, p.179

亚种姓集团都为争取更高的地位或为了证明自己确实处于较高地位而竭尽全力。低种姓自不待言，就连处于最高地位的婆罗门，也总是力图获得比同一种姓中其他亚种姓集团更高的地位，不断从现在所处的集团中分离出去。因此，种姓社会的本质是分离而不是凝聚。种姓这种无限分裂的特点，是印度教徒内心根本冲突的外在化。

种姓社会的这种分离特性，不仅仅表现为种姓自身不断分裂这一事实本身，它还普遍化为一种世界观和文化原则，表现在社会的各个主要方面。在本书第六章中，我们已经叙述了印度教社会在精神生活、种族、社会集团等方面无比的多样性及其文化心理原因。为了更好地理解这一问题，我们不妨与具有同样悠久历史传统的中国社会作一对比。

中国文化具有单一性和凝聚性的特点，在对待外来的、异质的文化上，更倾向于"同化"而不是"并存"的态度。中国历史上也曾遭受多次外来文化冲击，但这些异质的文化最后大体上都被同化了。在对待不同的思想流派、组织以及地方文化的态度上，也是趋向于"同一化"。众所周知，春秋战国时期曾是一个"百花齐放、百家争鸣"的时期，但自从秦始皇开展了"书同文"、"车同轨"的文化统一运动后，这种局面就结束了。中国人的凝聚性的世界观似乎不太习惯文化上的多元化，秦始皇"焚书坑儒"就是以极端的手段处理不同思想流派的例子。几千年来，尽管也有道、佛等思想流传，但儒家思想一直是中国精神生活的主题音调，其他思想流派都远没有发展到足以同儒家相抗衡的地步。与此相联系，中国虽然比印度人口多、国土大、地理条件的复杂程度也高，但中国人的民族、语言、宗教信仰和生活方式方面的差异却比印度人小得多。中国有50多个民族，但汉族占90%以上。汉语和汉字通用于全国。就是在汉民族与少数民族之间的文化差异方面，中国也比印度小

得多。在一个有12亿多人口的大国里，90%以上的人使用统一的语言文字、有着较为一致生活方式和价值观，这在世界上是极罕见的。如果说印度在文化的多样性、复合性方面是一个极端的话，中国在文化的单一性方面可以说是另一个极端。

在政治形态上，中国同印度的差别就更明显。在人类历史上，从没有一个大一统的帝国可以维持二千多年之久，但中国却做到了。在现代化的交通工具和行政组织尚未出现前能做到这一点，堪称世界奇迹。这不能不归功于中国文化特有的凝聚力。与之相对照，印度的情况则相反，它在历史上从未出现过真正的统一。许烺光在他的《宗族、种姓与俱乐部》一书中对中、印历史上王朝统治的特点作了有意思的对比，指出中国与印度在下述几个最重要之点的不同：第一，中国政治上不统一时期远远短于统一时期。中国除了三国、南北朝和五代十国三个短暂时期外，其余时期都是由一个强大的中央集权政府统治的。而印度的情况完全相反，在莫卧儿人与英国人统治之前，只有两个时期是在一个全国规模的中央集权政府统治之下，一个是孔雀王朝的创始人乾陀罗笈多（死于公元前298年）时期，另一个是其孙阿育王统治时期（公元前273年—前232年）。其余时间都处在四分五裂的状态。第二，中国即使是在不统一时期，诸小王朝相互抗争的局面极短暂，出现了一个王朝统治半个中国的现象（如南北朝、五代十国时期的后唐）。而印度即使是在统一时期，也没有一个王朝拥有全国的主权。第三，除三国时期外，外来者是造成中国不统一的主要因素，而在造成印度分裂与混乱的各种势力中，既有外来者，也有本地人。第四，印度某一王朝的兴起通常与某一杰出人物相联系，当这一人物死后，王朝亦告灭亡。中国的王朝虽然也通常是由某一杰出人物所建，但

在此后相当长时间内可以不依赖这样的人物而存在。[1]

我们无意将中国社会与印度教社会作全面的对比,但中国文化的凝聚性特点与印度教社会的分离性特点,通过观察两个社会的各种文化现象是很容易看出来的。这种差异,无疑同在两种文化背景下培养起来的个人不同的价值观有联系。即,在印度教种姓中培养起来的具有分离性的世界观,使印度人倾向于认为无数相互对立的集团和派别、各种异质的东西并存是一种常态,社会集团、组织和流派的不断分裂是一种正常进程。而在中国家庭和宗族中培养起来的具有凝聚性的个人世界观,则使中国人倾向于认为对立、分裂和分离是一种反常,只有调和、统一和凝聚才是正常的。

印度教文化离心和分裂的特点同印度教社会的现代化之间的关系,是很难一概而论的。一方面,现代社会确实具有某些凝聚和统一的特点,这主要表现为:建立现代经济的前提,要有统一的政治疆域、统一的市场以及人们生活方式和文化心理上的某种统一性;现代社会的运行在一定程度上需要靠制度和实施统一的政策、统一调配资金和资源以及由统一的中央政府实行有效的社会控制;现代社会的发展也确实出现了某种统一和单一化的趋势:大机器生产使所有的人都吃着同一公司烤制的面包、用着同一公司生产的产品,大众传播媒介的发达与普及使人们的思想更易受一种舆论所左右,人们用同样的方式关心着同样的事情、思考着同样的问题。从这个意义上说,缺乏统一和相对集中化的行政传统、分裂和离心的文化心理、相互对立的宗教或世俗组织等印度教文化的特性,将成为社会经济现代化的障碍。但另一方面,现代社会也确实表现出某些分离的、多元化的特点,例如,政治权力的分散化、社

---

[1] F. L. K. Hsu, *Clan, Caste, and Club*, pp. 75—76.

会组织、信仰以及生活方式的多元化等等。从这个意义上讲，印度教文化所固有的分离和兼容的特性，未必不具有适应现代社会的潜质。事实上，印度教社会几乎没有任何抵抗就完全接受了现代西方社会的政治制度，不能说同印度在文化上缺乏统一的传统和具有兼容的特性无关。因此，随着社会现代化进程出现的文化整合，对印度教社会可能意味着这样一个双重过程：一方面，文化上的复合性和不平衡将会进一步扩大；另一方面，不断克服分裂和离心的倾向，使社会朝着一体化的方向作出调整。

（三）种姓与社会平等

显然，种姓是以承认人与人之间的权力、地位、财富和机会等方面的不平等为前提的。这种不平等思想，深深扎根于印度教之中。

印度教认为，在宇宙万事万物的背后隐藏着一个非人格化的“绝对实在”，现实世界乃是它自我展现的结果。这意味着，现实世界存在的种种差异都是合理的。人生而有别，生而不平等，这种不平等，是由那个隐藏在个人感觉世界背后的“阿特曼”（它记录着人的前生无数的罪恶与功德）规定的。人在不同的集团各从事不同的职业、履行不同的义务和责任、享有不同的报酬和地位乃是一种自然秩序。不仅如此，认为一切事物背后有一个“终极存在”这种泛神论世界观的进一步展开，把对人的异质性的认识推向了极端。人与动物、生物与无生物之间的鸿沟被填平了，轮回转生的“场”超出了人的界限扩大到了一般生物甚至非生物之间。一个人与另一个人、一个集团与另一个集团之间的差别，同人与动物、与一块石头、与一棵树之间的差别不再具有质的不同。

在西方文化和中国文化中，都有某种关于人人平等的思想表

述。例如,欧洲基督教中的"上帝面前人人平等"的思想,中国儒家认为"人皆可为舜尧"等。这些思想都是以承认人具有某种共同价值为前提的。印度教则从根本上否认人具有共同的价值。每个人的价值因其种姓身份不同而不同。也就是说,高种姓具有较高的价值,低种姓具有较低的价值。社会缺乏一套所有人都应遵守的行为规范,每个种姓的"法"(达磨)都有不同的内容。无论高种姓还是低种姓的法,都是神圣的,都是自然秩序的一部分,这样,种姓森严的地位差别、人与人之间的本质上的不平等,就作为"最高实在"在现世的显现物而从理论上得到了肯定。既然承认人生来就有质的不同,而且这种不同又是神秘的阿特曼展现的结果,那么,对低种姓成员来说,惟一的办法是严格遵守本种姓的法,接受自己的悲惨命运。否则,来世不仅有可能更悲惨,甚至还有变狗、变猪的危险。人们对自己悲苦命运的忍受,同一般生物并不对自己未能转生为人的不幸抱不平是一样的道理。同它们相比,自己能在现世成为"人"的一员(无论地位多么低下)实在是一件幸事。另一方面,在高种姓成员看来,低种姓成员的不幸,是他们前生罪恶的当然报应。对于他们蒙受的贫困、饥饿、疾病、社会歧视和种种不平等待遇,不仅不予以同情,而且认为这是他们赎罪、净化所必不可少的手段。

众所周知,原始基督教"上帝面前人人平等"的思想是近代西方资产阶级社会平等思想之源。尽管中世纪天主教肯定人的封建身份制,并且社会上的等级制度也十分森严,但当出现了旨在恢复原始基督教精神的宗教改革运动时,等级制度便从理论上动摇,并最终导致了世俗主义的争取平等的社会改革。在印度,认为人天生具有异质性并将这种异质性归结为"绝对实在"展现的结果,这种对社会的基本看法完全阻断了争取世俗平等的社会改革的出现。从根本上说,印度教也不否定人人都有获得宗教拯救的可能

性。低种姓的人只要严格履行本种姓的法,实行苦行,经过反复多次转生后,也有可能获得解脱。从这个意义上说,人也是"平等"的,只不过位低的人需要付出更大的代价。印度历史上一些宗教改革家也曾利用这一点掀起宗教改革运动。但这种平等,既非在现世,亦非在来世,而仅仅表现在神秘的、谁也无法达到的超越轮回的体验上。印度教拯救观的这一特点,使历次的印度改革运动都未能超出宗教的范围而扩大为世俗改革。当一些宗教改革者把批判的矛头指向种姓不平等时,得出的结论不是要改革造成这种状况的社会诸条件,而是心灵深处的自我反省。印度历史上所有的宗教改革运动几乎都是围绕"解脱"问题展开的。最激进的宗教改革运动也只不过是宣称更多的人、用更简便的手段可以达到解脱。作为运动的结果,仅仅是在本来就很多的教派中增加了一个新的教派而已。

为了理解这一点,我们不妨举出影响最大的印度教改革运动——"巴克蒂"(Bhakti)运动为例。与历来婆罗门宣传的只有婆罗门和再生种姓才有资格获得解脱不同,发起于12世纪的巴克蒂运动宣称,所有的人(包括贱民)不需经过转生都可直接获得解脱。不仅如此,巴克蒂运动的一些指导者还认为,那些相对说来拥有较高社会地位、较大权力和较多财富的高种姓,为权力和财富所惑,反而无助于同神的合一。而地位卑下的一般民众因不受财产和权力的束缚,在响应神的号召方面反而处于有利地位。这一运动最著名的领导人之一柴檀尼雅15世纪在孟加拉领导的"柴檀尼雅运动",在否定婆罗门特权、反对种姓不平等方面十分引人注目。他公开强调在神的面前人人平等,声称"克里什那恩惠同家世、种姓无关",即使是旃陀罗(不可接触者)也不会被神抛弃。这一教派还反对通过诵读经典和繁杂的仪式达到解脱,认为只要反复吟唱"终极实在"的化身克里什那神的名字就可达到与神的合一。这一教

派对广大地位低下的人们有很大的吸引力，因而在他们中发展很快。但这并不意味着巴克蒂运动就是一个低种姓争取平等的社会改革运动。柴檀尼雅等巴克蒂运动领导者一方面宣称各种姓在神的面前平等，另一方面却强调，在神的面前，人是无价值和无能为力的。他们批评种姓制度的不平等，却把拯救仅仅局限于宗教领域，小心翼翼地避免将这种改革扩大到世俗世界。他们认为，世俗的改革不仅没有意义，反而会妨碍对神的专心。因此，巴克蒂教徒所追求的不是现实社会中的平等，而是宗教上的拯救，即死后达到极乐世界。他们通过委身于神的怀抱，寻求一种精神上的飞翔和心灵上的净化，或者寻求一种在断绝了尘世一切欲望后产生的恍惚世界。在对神的爱达到高潮时，人便进入一种忘我的状态，地上一切忧愁烦恼皆烟消云散，这也自然意味着他们蒙受的种姓偏见和种姓歧视的消失。据有的报告提供的材料，当巴克蒂信徒的宗教活动达到高潮时，人们相互拥抱，相互擦洗对方身上的脏物。这时，不分种姓，不分信仰，不分老幼，作为神的儿子，达到了"人人平等"。他们平时在社会上遭受的欺凌、被剥夺了的人的尊严，都在宗教活动中得到洗清和恢复。只有这时，他们才成为具有独立人格的人。对巴克蒂信徒来说，宗教集会和小组活动，就是死后"天国"在现世的具体体现。但当他们一走回现实社会中来，便发现种姓差别和种姓歧视一点儿也没有改变。由柴檀尼雅运动发展而来的克里什那意识国际协会，是当今一个影响较大的国际性宗教团体，在世界许多地方设有分会，用各种文字出版传教刊物。在纽约、东京等世界上最现代化的城市，时常可以见到它的成员身裹黄袍，一遍遍地吟歌"Hare Krisina"进行游行的情景。但就连这样一个具有国际性的组织，仍公开宣称等级差别反映了宇宙最高设计者、统治者制定的自然法则，消除人间不平等和由此带来的冲突不是通过社会改革的方式，而是通过内省达到自我实现。

真正世俗意义上的社会改革运动只是到了近代西方资本主义生产方式输入以后才出现。因为，资本主义生产方式以及与之相联系的资产阶级的平等、自由等思想在印度的发展与传播，同传统的印度教种姓制度的精神发生了尖锐冲突。随着资本主义的发展，印度资产阶级形成了，他们中的许多人受西方世俗主义和理性主义文化的影响，并有过西方生活方式的体验。一些人开始对自己的文化作深刻的反思，不仅从宗教意义上而且从世俗意义上批评种姓制度，并认真考虑印度教社会中存在的深刻的不平等问题。显然，这是印度社会现代化进程中无法回避的一个问题。如果说印度资产阶级早期代表人物罗摩·罗易抨击种姓制度，改革印度教陋习的行为仍未超出印度教范围的话，那么，圣雄甘地以及其他一些国大党领袖们对这一问题的注意和为解决这一问题所作的努力，已经远远超出了宗教范围。甘地把废除贱民制（它是种姓不平等的极端形式），消除印度教徒根深蒂固的种姓偏见的工作视作民族解放运动的一个重要组成部分。国大党无论是在印度独立之前还是在独立之后，都企图通过立法、开展运动等手段消除种姓的不平等①，所有这些努力，应视为印度社会在文化层面上的现代化过程而给以评价。但这种改革的影响是微弱的，种姓歧视和种姓迫害现象在印度（尤其是在农村）并没太大的改变。② 根本原因在于种姓制度与印度教结合得太紧密了。它是印度教社会的基本原理，是印度教一个不可分割的部分。罗摩·罗易也好，甘地也好，以及其他国大党领袖也好，批评的是种姓制度的不平等而不是种姓本身，要革除的是印度教的陋习而不是印度教。他们都企图在不

---

① 如印度宪法规定，公民不分宗教、种族、种姓、性别、出生地，一律平等。1955年通过《不可接触犯罪法》，等。

② 孙培均：《觉醒中的印度贱民》，《南亚研究》，1982年第4期。

触动种姓制度的前提下进行一些改革，想在印度教这棵古老的大树上嫁接一些西方文化的果实。从种姓不平等受害者（大多数是低种姓和贱民）方面来看，他们更是深深地受着印度教教义的束缚，轮回、解脱的思想使他们难以世俗地、理性地认识自己的地位。他们中的最激进者也只不过是想争取提高在种姓序列中的地位，而不对种姓制度本身提出疑问。他们的要求没有超出印度教的范围，他们为改变自己地位所采取的手段仍主要是梵化，即模仿高种姓习俗、放弃旧的生活习惯、分裂成新种姓等。

人与人之间真正的平等至今还只是人类的一种理想，无论在哪种社会中都没有实现过。但是，同传统社会相比，应当说现代社会同这种理想更接近一些。或者说，社会平等作为一种社会原则更为大多数人所理解和接受。在这种社会里，人与人虽然也有财富、地位等差别，但决定这些差别的主要不是人的出生机会而是某些后天获得条件（如个人能力、受教育程度以及财富等），而且这些差别也不是不可改变的。随着职业、成功机会以及种种主、客观条件的变化，人的地位是经常变动的。当然，在这里，出生机会仍是个人获得成功的一个因素，它或多或少地仍限制着个人或集团社会地位的变动。而且在这种社会里，也还有种族、国籍等与出生机会相关的障碍，但出生机会不再起决定性作用，指导人们相互间关系的基本原理是某种程度的契约原理。因此，在印度社会现代化的进程中，印度教种姓制度对人的种种限制和束缚必将进一步衰落。在当代印度，社会组织正在缓慢地进行重组和变化，社会正在朝着权力、财富决定人的地位和威望的方向发展。在资本主义较发达的地区，传统的种姓影响明显减弱，旧的种姓框框正日益突破。可以预料，随着印度社会现代化的推进，人们将会在越来越大的程度上从种姓制度的束缚下解放出来。但是，认为种姓制度在不久的将来会灭亡是没有根据的。不能设想没有印度教的印度文

化,也不能设想没有种姓制度的印度教。未来印度社会的等级结构,不会是一种完全崭新的类型,但也不会仍是旧的种姓制度原封不动的继承,而是旧的社会等级结构逐步朝着接受和容忍某种程度的种姓原理和平等原则的方向发展。

(四)单方面依存与现代人际关系

以上我们分析了印度教对人的本质的基本认识,指出种姓制度正是体现了这种对人"生而异之"的价值观。在这一节里,我们将讨论印度教徒人与人之间关系的特点。这一点同种姓的不平等观是有联系的,但并不是一回事。前面讲的种姓的不平等以及与之相关联的价值观,主要是对社会集团之间的关系而言,侧重点是对人的权利、地位的分析,而人与人之间的关系则主要讲个人,侧重分析人们在交往中基本的价值取向和责任与报酬之间的关系。集团与集团之间的关系和人与人之间的关系这两个范畴,都受到社会基本的文化理想的制约,都属文化的深层结构,但二者有不同的表现形式和内容。

神具有无限的威力,人们只要通过冥想或宗教仪式,就可以从神那里得到一切,满足人的一切愿望(当然只是在想象中),而人却不必还报给神什么。人完全依赖于神而神却不依赖于人,不因人的存在而存在。这是一种单方面依存的关系。S. 拉达克里什南在论及这种关系时说:"如果说,宇宙最高存在的基本形状是'尼尔古那'(nirguna)即没有属性的,是'阿森迪亚'(acintya)即不可思议的,那么,世界就是一种在逻辑上与绝对者(the Absolute)没有联系的现象。运动和发展的万事万物,其基础存在于'梵'这种不可改变的永恒之中。'梵'并不引起什么,也不成为什么和决定什么,但是,有了它万事万物才存在,没有它万事万物就不存在。世界依

赖于'梵'而'梵'却不依赖于世界。这种单方面的依存以及'终极实在'与世界之关系的逻辑上的不可知性，是以'幻'(Maya)这个词来表现的。"[1]

这种人对神单方面依存关系在世俗的人与人之间关系上的反射，就是印度教徒在处理人际关系时，具有一种不去使"责任"与"报酬"达到平衡的心理倾向。所谓"责任"与"报酬"，是指人与人之间的"给与"和"获取"的关系，它是人与人之间诸种相互作用中一种基本的关系。"给与"和"获取"，可以是有形的物质或服务，也可以是无形的精神上的尊敬或崇拜。无论是在哪一种社会里，人与人之间责任与报酬都最终趋向于某种平衡，不过，由于社会文化背景不同，为达到这种平衡所采取的基本方式也不同。许烺光指出，在"契约原理"占优势的美国及西方社会，这种平衡是通过在规定期限内的偿还和酬报达到的；在"亲属原理"占优势的中国社会，是通过了解将来的恩惠和责任(如中国人的"养儿防老"思想)达到的；而在"教阶原理"占优势的印度教社会，这种平衡则是通过履行那个以"终极实在"为顶点、无所不包的超自然之"法"达到的。[2] 由于印度教徒的终极理想是要达到与神的合一，履行种姓之法仅仅是达到这一理想的手段，故而大大淡化了世俗生活中责任与报酬平衡的重要性。也就是说，对印度教徒来说，人与人之间责任与报酬平衡的恢复，与其说是在现世，毋宁说是在由前世、现世和来世组成的大轮回圈之中。给与者不一定期望有具体的还报，而是希望获得解脱或改变来世的地位；领受者并不对自己所处的领受地位感到有什么不好，也不认为从别人那里领受的东西一定要还报，而是认为这种还报会通过神来自然安排。因此，在印度教徒的生

① S.拉达克里什南：《薄伽梵歌》英文版，序言，第37—38页。

② F.L.K.Hsu, *Clan, Caste, and Club*, pp.181—182.

活方式中，一个人所尽的义务与他所取得的报酬倾向于一种非平衡状态，印度教文化的基本价值取向也不要求有这种平衡。种姓就是在这种责任与报酬非平衡条件下结成的社会集团。对于一种姓印度教徒来说，因其种姓身份不同，在处理给与同获取的关系上往往具有一种或是给与大于获取或是相反的心理倾向。从种姓法的观点看，低种姓为高种姓提供手工业产品或服务，并非是为了从对方获取物质上的报酬，而是出于法的规定：高种姓有时给低种姓以某种恩惠（实物或现金）或庇护，也不是对后者所提供产品或服务的报酬，同样是基于种姓法的规定。富有者向贫穷者施舍是出于法，贫穷者向富有者乞食也同样出于法的规定。印度村落中的贾吉曼尼制度是一种极不平等的制度，但若从印度教种姓的法的观点来看，又是极合情合理的：每一种姓都在履行自己的法，都在同等地朝着与神合一的终极方向前进。

责任与报酬的非平衡性，意味着印度教徒之间倾向于一种非互惠关系。换句话说，在这种社会里人们普遍存在着单方面依存他人的心理倾向。从一定意义上说，这种非互惠的人际关系乃是印度教徒对“终极实在”作单方面依存的一种折射。印度社会中布施和乞食现象的大量存在，就是这种非互惠关系的最好说明。施舍被印度教徒誉为人的最重要的美德。在印度历史上，国王乐善好施是实行德政、品德高尚的最重要的表现。在发现的有关孔雀王朝时代的各种铭刻中，有相当大一部分是关于各种布施的记录，布施者有王侯，也有一般平民。[1] 在其他时代的材料中，这样的内容也不少。当然，在任何社会里，都会有人出自宗教或世俗的目的进行布施活动，但可以说都没有像在印度教社会中这样普遍，这样受到强调。

---

① 中村元：《印度古代史》下卷。

如果将无偿地向别人布施的行为视为一种社会美德的话，那么，从逻辑上讲，这种行为的对立面，即无偿地向别人索取应被视为一种不道德行为。然而，在决定责任与报酬平衡的主要是基于那个超自然的种姓之法时，这两种相反的行为都具有了同样的意义。布施是一种美德，因为这是法的规定，履行这种规定是达到解脱的手段；乞食也不是不好的行为，因这同样是法的规定，是达到解脱的一种手段。所以，在印度教社会里，乞食同布施一样，是一种普遍的、在文化上受到鼓励的社会行为。布施和乞食行为的普遍存在，是印度教徒非互惠关系的最彻底的表现。一方是不希求任何报偿的给与，另一方是不打算作任何报偿的获取。印度古代典籍都把乞丐当作一种正当的职业，有专由乞丐组成的村落。现代印度乞丐之多也是有名的。不仅贫穷者和丧失劳动能力的人出于生计乞讨，礼仪上处于最高地位的婆罗门也常常是乞食者。这是合乎种姓法的，因为法规定他的任务是研究吠陀和主持宗教仪式，不是从事物质生产。即使是富裕的婆罗门，出于履行种姓之法也故意乞讨。国王在进行诸如登基大典等日子里，一方面是向天下乞丐布施，另一方面却进行象征性的乞食。在莫卧儿王朝时期，每当皇帝在京城德里大清真寺作祈祷时，在清真寺的台阶上总排着一排长长的乞丐，向皇帝祝福。在这种仪式上，皇帝摊开双手，进行象征性的乞食。据 20 世纪 80 年代一份调查材料表明，印度约有乞丐 500 万人，平均每 125 人中就有一名是乞食者。在这 500 万乞丐中，有一半以上是有劳动能力的。印度每年为乞丐开支的费用达 1100 万卢比。

“近来，还出现了一个新的乞丐阶层，这些衣着整齐的文明乞丐恭而敬之地向人乞讨。这些乞丐在闹市中心乞讨，一天能赚得 15 卢比。如果再带上老婆便可赚上 25 卢比。据调查，其中大多数是受过教育和有钱家庭的人。他们为了求得精神安慰而离开了

家，人们把这一类乞丐称为'白领乞丐'。"①

这里值得注意的是，有相当多的乞丐乞食并非因为经济上的贫穷，而是"为了求得精神安慰"。显然这与人们把乞食当作达到解脱（印度教徒生活的终极目标）的手段这一价值观是分不开的。因此，印度要消灭乞讨现象，固然应当采取经济和社会方面的措施，如发展生产、增加就业、发展社会福利等，但人们价值观方面的调整也不能忽视。不能设想，在一个人们并不认为乞讨生活是一种社会病态、心理意识上并不以乞食为耻辱的社会里，能够彻底消灭乞食现象。难怪上述那篇材料的作者呼吁，在任何一个独立的国家都把乞讨生活看成是一个不能容忍的耻辱，所以印度也应把它当作一种社会病态，有鉴于此，消灭乞讨生活是一个急需解决的问题。②

人际关系中非互惠的心理倾向，也产生了盗窃行为并不那么坏的伦理观念。实际上，从责任与报酬非平衡的角度看，乞讨与盗窃并无本质的区别。印度古代也把小偷当作一种职业，一些文献提到有由盗贼头头领导的"盗贼村"。不仅如此，有些法典承认，对外掠夺别国也是正当的。有的经典规定，经国王同意向外国掠夺财富，国王同盗贼可以分赃。分赃的比例是：国王得 1/6，其余部分按等级和在掠夺中出力大小分配。这里，国王与盗贼是一种相互援助关系。许多文献常将国王与盗贼相提并论。③

在人们普遍具有非互惠心理倾向的情况下，较难建立相互信赖的关系。从别人处领受的东西不一定还报，这助长了领受者不负责任和贪得无厌的态度；另一方面，给与别人的东西未必能得到

---

① 《南亚译丛》，1983 年第 3 期，第 81 页。
② 《南亚译丛》，1983 年第 3 期，第 81 页。
③ 中村元：《印度古代史》下卷，第 350 页以下。

还报，这又助长了给与者消极、逃避的态度。在交往双方都具有单方面依存的心理时，很难构成平等的物质或服务交换，容易使人产生对别人和这个世界的不信赖感。这种倾向促进了种姓集团之间的相互排斥和分离。一个低种姓的人即使从高种姓那里得到好处，单方面依存的心理也使他未必认为这是一种需要用精神上的尊敬或其他方式进行还报的恩惠。事实上，在印度教社会中，地位低下者、依存者对于地位高贵者、被依存者尊敬和崇拜的程度，远不如其他社会。就连那些地位最低下、经济上完全依赖高种姓的人，也并不表现出对高种姓的格外尊敬，相反，许多不可接触者还认为某些高种姓是异端，是“不净”。据古里教授报告，在达罗毗荼南方，不可接触者帕拉扬甚至不允许婆罗门通过他们居住区的街道。“因此，要是一个婆罗门偶然通过他们的住宅区，他们将会用牛粪尿来欢迎他的。”①

现代社会中的人与人之间的关系，从某种意义说，应是一种互惠的、相互信赖的关系。这种关系，是以责任与报酬的大体平衡为前提的。一个人从别人那里得到的利益和帮助，会以一定的方式还报给对方。或者说，他所得到的正是别人对他的还报。如前所述，这种平衡在西方社会中采取了最简洁的形式，发展成为一种明确的契约关系。现代西方社会商业、贸易的发达，就是以这种契约关系为基础的。现代社会既然要发展以分工和商品经济为基础的大工业，在人与人关系上就不能不带来某种契约化倾向。商品关系是人与人之间责任与报酬平衡关系的最彻底、最简明的表现。从这个意义上说，随着印度教社会现代化的进展，印度教徒人际关系上的非互惠特点向朝着契约化的方向作出调整是可以预料的。责任与报酬关系上的某种程度的契约化，可以增强一个人对别人

① Ghuye, *Cast and Race India*, p. 11.

和周围世界的信赖感。不仅如此，还容易培养起根据个人的技术、努力而不是根据出身、权威以及超自然因素等来领取相应报酬的价值观。英格尔斯把具有"可依赖性和信任感"以及具有"愿意根据技术水平高低来领取不同报酬的心理基础"作为现代人的两个特征，是有一定道理的。[1]

第二节
印度教的拯救观与社会的现代化

(一)何谓"宗教之国"?

印度近代哲学家辨喜说过，"在印度，宗教生活形成了中心，它是民族生活整个乐章的主要基调"[2]。美国心理人类学家许烺光在分析了中国、美国和印度教徒的基本心理文化取向后指出，相对于中国的"情境中心世界"(situation-centered world)和美国(一定意义上也代表西方)的"个人中心世界"(individual-centered world)而言，印度是一个"超自然中心世界"(supernatural-centered world)。在这个世界里，个人的基本价值取向反映在与诸神的关系上。社会文化的总理想是"梵我一如"，即个人同"终极实在"及其显现物的合一。家庭以及个人之间的世俗联系因同诸神和圣职者的联系或者被淡化，或者受其强烈影响。不仅如此，超自然中心世界的人还有一种把现实世界的一切视作不真实和虚伪的倾

---

① 英格尔斯著，殷陆君编译：《人的现代化》，四川人民出版社，1985年，第29—30页。

② 黄心川：《印度近代哲学辨喜研究》，中国社会科学出版社，1979年，第91页。

向。①

本来，对超自然力量的崇拜和依存，可以说是所有宗教的特点。中世纪欧洲把上帝这一超自然力量尊为世界惟一的创造者，人屈居于被创造地位。人和世界的存在似乎只是证明万能上帝的伟大。宗教以解脱为目的，追求的是一种与现实世界完全异质的"彼岸世界"。与这个世界相比，现实世界是渺小的。宗教给人指出的最终目标是远离此世，到一个更高层次的境界中去。至于通过何种方法来达到这一目的，以及在彼岸世界中把什么东西置于最神圣的地位，则因宗教不同而千差万别。因此，大凡在宗教盛行的社会里，人们都有依赖和崇拜超自然力量、轻视世俗、向往来世的心理倾向，只不过程度不同罢了。那么，何谓印度为"宗教之国"或"超自然中心世界"？原因大致有二：(1)印度教徒在对超自然力量的思考、探究、追求和依赖方面，都远比其他文化背景中的人花费更多的时间、精力和财物，走得也更极端。印度教对印度政治、经济、文学、艺术、法律、社会等级以及个人生活等方面影响的广度与深度，是其他文明社会无与伦比的。(2)印度教中的超自然力量有独特的性质。同其他宗教中的超自然力量相比，印度教中的超自然力量不仅表现为多得数不清的人格化的神上，而且在这众神之上，还有一个更高的存在——"梵"。在本书第六章中我们已阐述了梵的独特性质，并指出这种特性对印度教徒文化心理的影响。正是印度教中超自然力量的独特性质，规定了印度教不同于世界其他宗教、印度教社会不同于其他社会的许多特点。

每一种宗教都有一套引导人们超越世俗生活的理论，这就是宗教的拯救观。例如，基督教的"天堂地狱"说，伊斯兰教的"世界审判"说等，都是要引导人们到达彼岸世界。印度教最高层次的拯

① F. L. K. Hsu, *Clan, Caste and Club*, pp. 1—5.

救观是“梵我一如”。即个人与那个“终极实在”(梵)的彻底合一。根据印度教经典的描绘,这是一种超越轮回、不生不灭的极乐境界。追求这一境界,是印度教社会的最高理想,也是人生的最终目的,这一拯救观影响着印度教社会的方方面面,也深深影响着印度教徒的心灵。

关于宗教拯救观对社会经济发展的影响,马克斯·韦伯有过经典性的分析(关于这一点,将在第十一章讨论)。印度教的拯救观对印度教社会和经济发展产生了怎样的影响?这种影响同今日印度社会的现代化又是怎样的关系?这是下面要探讨的问题。

(二)“梵我一如”拯救观与社会变革

梵的非人格和超经验的特性,使印度教文化具有明显的“冥想”特点。它完全阻断了真正的宗教和社会改革的出现。

相信宇宙万事万物的背后隐藏着一种神秘的力量,自然使寻求超越的人们把注意力从现实世界移到了现实世界的背后。由于这种超自然力量是超感觉、越经验、除了冥想别无接近之法的存在,因此人们寻求超越必然遵循一条独特的道路:通过内省去发现存在于个人感觉世界背后的神秘存在——“阿特曼”。这个阿特曼和梵一样,既非物质又非精神,无始无终,不生不灭。它和梵的区别只在于:前者存在个人感觉世界背后并规定着个人的一切活动,后者存在于万事万物背后并规定着宇宙中的一切。发现阿特曼才能达到“梵我一如”,才能摆脱世俗一切苦恼达到不生不灭的极乐世界。因此,发现隐藏在个人感觉世界背后的阿特曼,成了有修养的印度教徒人生的最终目的和最高的精神境界。但问题是:阿特曼与那个存在于宇宙背后的梵是同一的呢,还是两个独立的实体?如果不是同一的,二者的关系又如何?是否每个人都能发现阿特

曼？有无更简捷的办法发现它？等等。可以说，几千年来，整个印度教徒精神生活的轴心就是围绕着这些抽象原理展开的。对阿特曼的追求以及对阿特曼与梵的关系的探讨，把印度最有才华的人吸引到了逃避现实世界、追求虚幻的道路上去了。基督教的上帝与现实世界有千丝万缕的联系，是作为道德的最高裁判者存在的。但梵并不是这样，“印度教不把它与职业稳定和举止谦虚的道德价值说教联系在一起，就像基督教徒那彬彬有礼的仪态那样，而是同个人的灵魂得救这一切身心利益联结在一起”①。他对现实世界不负任何责任，宇宙间的一切变化都是按照梵预先编制好的“程序”自动展现的，所以，任何宗教和社会改革都是不必要和不可能的。印度教教派众多，而且至今还不断分裂出新的教派来。在印度历史上，也多次出现由新教派领导的变革运动。但是，这种变革几乎都是围绕个人解脱问题展开的，与现实生活无缘。新教派的运动同传统宗教只是在解脱方法和对象问题上有分歧。就是连最激进的教派（如产生于12世纪的巴克蒂教派、近代吠檀多协会等）也只不过是认为更多的人、用更简单的手段可以达到解脱。因此，这些运动没有也不可能像欧洲历史上的宗教改革那样带来一套新的价值观，而仅仅是在本来就已很长的教派名单中增加了一个新教派而已。

对“梵我一如”这种超验世界的无休止追求，使个人在社会责任感、政治积极性以及经济上的努力降到了次要地位。这种情况下，世俗社会的改革也被阻断了。因为当一些较敏感的印度教徒发现并开始批判不合理的社会制度时，他们得出的结论通常不是变革造成这种现象的社会诸条件，而是心灵深处的自我反省。这

① 马克斯·韦伯：《文明的历史脚步》，上海三联书店，1988，第128页。

一特点甚至也体现在甘地等一些著名的社会改革领导者身上。[1]不仅如此，对超验世界无休止的追求，势必使世俗世界进一步丧失神圣性和固有价值，成为虚幻和假象的世界。按照正统的印度教教义，世俗的家庭幸福、财产、功名等，不仅无助于实现个人超越，反而是个人与阿特曼合一的障碍，是一切"苦"的根源。因为，有荣华富贵更觉病、老、死的威胁，团聚的欢乐和为所爱的人献身，更要增加离别的痛苦，等等。所以，作为一个印度教徒，理想的生活方向应是断绝一切世俗欲望，从世俗生活中真正解脱出来。这种生活理想，不仅体现在对人生四个生活期的划分上，也体现在各种宗教典籍、文学作品以及其他艺术形式之中。理想的印度教徒，是那些舍离俗世、走上巡游道路的游方僧，或者是那些在丛林或喜马拉雅山麓深处搭起茅庵、闭目冥思、专心于各种自我折磨的苦行者。自然，并非每一个印度教徒都是严格按照"四生活期"生活的。大部分印度教徒并未达到这样的觉悟或不具备这样的能力。但是，舍离此世和寻求个人解脱作为一种社会生活的理想，在印度比在任何一种社会中都更受到推崇，印度教社会中的遁世者和圣职者也比任何地方都更受到人们的尊敬。大部分印度教徒一生中至少有一次到或远或近的宗教圣地（理想的圣地是喜马拉雅山、恒河等）去巡礼的经验。并且，只要有可能，他们总是努力更多地这样做。印度教徒，无论属于哪个教派，也无论文化教养如何，都追求解脱，因而他们也都具有冥想或爱幻想的心理倾向。不仅如此，像耆那教和佛教这些在印度被称为异端的教派，也把舍离此世作为它们的终极目标。当耆那教一教派的信徒们进行裸体游行时，我们只能认为，这是他们企图割断同尘世一切联系的象征性表现。

---

[1] M.K.甘地在反对英国殖民统治以及反对歧视贱民的斗争中，常常采用祈祷、忏悔、斋戒等方法，企图以此唤醒英国统治者和印度国民的良心。

佛教徒身上穿的黄衣，据考证是过去处以死刑的囚犯所著衣服。所有这些都表示他们将要离开这个世界。轻视世俗到了如此彻底的程度，个人还会有什么社会责任感和政治积极性呢？受到这种普遍的文化心理的支配，人们缺乏对变革的内心冲动，因而任何真正的圣、俗方面的改革都难以出现。

(三)"梵我一如"与积极向上的价值观

对梵永恒性的恐惧和对"梵我一如"的献身，使人们固守传统、消极被动，从而阻止了合理的生活方式和积极向上的价值观的形成。

既然宇宙间万事万物皆为梵自我展现的结果，并且梵对于现实世界亦无道德上的约束力，那么，这种超自然存在对人们便具有了一种永恒性的恐怖和不可抗拒的力量。在现实生活中这意味着，人们对生活中发生的一切除了消极被动地接受别无他法。这种宿命的世界观在"业报"理论中得到了最好的说明。这种理论我们已在本书第二章中作了阐述，这里从略。根据这种思想，人一直在人与非人(天堂、地狱、畜牲等)中生死相续、沉浮不定。对于一个印度教徒来说，前生是一种不可改变的具有决定作用的力量，此生无论有什么遭遇都必须屈从；对于整个社会来说，业报思想宣称人们生活条件及地位差异的合理性和神圣性，对现实社会制度作任何改革和变动不仅没必要，也不可能。几千年来，印度教一直宣传业报思想，佛教和耆那教也强调这种学说，任何不摈弃神的宗教和思想流派也决不缩小"业"的作用。而且，这种思想并非仅仅停留在学术讨论和梵学者们的争论之中，在一般民众中间，通过民间吟诵史诗、神话故事以及其他各类宗教通俗作品的普及，经过许多世纪的渗透、过滤，已经深深影响了印度千百万人。

只要看一看对当今印度农村社会生活的调查报告，就会明白业报思想至今仍是那样强烈地禁锢着人们的思想，顽强地抵抗着社会制度的变革。本书第三章中“个案研究”一节中的例子已说明了这个问题。对于不可接触制，高种姓认为，他们出生高种姓是他们前生善行的结果。假如他们同贱民交往，就会从宗教拯救的道路上滑跌下来，死后沦为一个污秽者。另一方面，不可接触者虔诚地认为，他们当前的地位是正在偿还他们祖先或者他们自己前世的罪恶。

如果说，一个只渴望着通过现世的努力争取在来世占据有利地位的话，那么，毕竟是一种希望，这种希望未尝不可变为一种鞭策人们进取的世俗力量。也就是说，如果不同其他消极因素结合，从这种理论中未必不可以引申出一种积极向上的精神。假如是这样，业报轮回之说未必一定在文化心理层面上构成社会现代化的障碍。但是对印度教徒来说，美好的来世也并非他们追求的最高理想，永无完结、无限循环的轮回过程本身，给人带来烦恼。与其通过世俗努力争取一个美好的来世，莫如通过冥想超越这种轮回寻求一个终极的安乐之处——达到与梵合一的境界。

视现实世界为虚幻、无意义和无常的世界，并把脱离这个世界视为人生追求的最高目标，可说是印度教文化最基本的特征。在这种文化总理想的支配下，人们并不认为在世俗世界里有自我完善的可能性，因面具有一种不断放弃世俗努力、逃避现实世界的心理倾向。为了断绝与感觉世界的联系，印度人发明了一套调整呼吸、绝食以及各种肉体上的自我修炼体系。韦伯指出：印度的禁欲从技术上看确实获得了最合理的发展。在各种各样的禁欲方法论中，印度几乎没有一种不是以圣人般的完善程度被实践过的，而且，它还常常合理化为一种技术。许多禁欲形态只是在印度才提

高到了极度变态的程度。[①] 即使是今天，这种极端程度的苦行在印度各地也不罕见。在E.埃本兹·普利查德主编的《世界民族》第十二卷中，有两幅反映当代印度苦行者生活的照片，形象地告诉人们印度教徒的苦行达到了何种地步。其中一幅是：一苦行者（Sadhu）被沙土埋至脖子作冥想状。从那发黑的脸部看，苦行者似乎已死亡。在他面前的一块布上投满了硬币，表明了人们对他的尊敬。另一苦行者用金属钩子穿透自己的腿、脚、臀、臂等多处，将自己悬于空中盘坐冥想。[②] 一些教派认为，苦行越残忍，越近乎极端，解脱的可能性就越大，就越受到人们的尊敬。当然，印度教并非每个教派都崇尚苦行，在崇尚苦行的教派中也并非每个人都能达到这样极端的程度。但强烈的脱俗意识、对过遁世、苦行生活的尊敬，则是所有印度教徒共同的特点。韦伯称这种禁欲为“出世”的禁欲。它无法使人们的生活态度和社会经济行为合理化。[③] 这种极端的出世禁俗主义直至今天仍在阻碍着印度教徒产生理性化的生活方式和积极向上的人生观。

考察目前世界上的已现代化了的社会，不管是东方的还是西方，老的还是新的，它们一个共同的特征是世俗主义。世俗主义文化并非一定是无宗教文化，而是说，这种文化的基本价值取向，应有利于人们形成一种积极向上而不是消极逃避的生活态度。从上面的分析可知，印度教文化的基本价值取向不是这样。虽然限于篇幅我们的分析只限于印度教的拯救观而未能全面展开，但拯救

① 马克斯·韦伯：《宗教社会学论文集》，见木村雅昭：《印度史的社会构造》，创文社，1981年，第113页。

② E.埃本兹·普利查德主编，中根千枝·井狩弥介：《世界民族·印度次大陆、喜马拉雅》，平凡社，1980年，第33、129页。

③ 苏国勋：《理性化及其限制——韦伯思想引论》，上海人民出版社，1988年，第117—123页。

观是一个宗教的核心，是一个宗教区别于其他宗教的根本之所在。“梵我一如”的拯救观构成了印度教文化最基本的价值取向和总的社会理想，也构成了印度教徒独特的精神世界。这种基本的价值取向不是要人们正视现实世界，努力改造和驾驭自然界以及人类社会，而是不断地把人们引向逃避现实的道路上去。因此笔者认为，它同现代社会文化上的基本要求是冲突的。从理论上说，印度教社会的现代化，在文化层面上面临着“世俗化”的任务，即一个由“圣”入“凡”的转变过程。人们的主要价值取向，应在一定程度上从对超自然力量的过度追求和献身转到世俗世界中来。也就是说，个人在一定程度上从对神的依赖中解放出来，由神的奴婢变为自己命运的主宰。在一定程度上转变消极、逃避、宿命论的生活态度，重新认识现实生活的价值和神圣性。在印度，这一转变远未完成。农民若没有积极向上的生活态度和状态，就很难指望他们会真正欢迎社会变革和提供给他们的先进技术；工厂里的工人和管理者若仍时刻考虑着“脱俗”“出家”，就很难想像他们能有效地管理和经营现代企业；如果人们仍然完全献身于尝试超经验的体验并极端逃避现实，就很难确立适应社会现代化的价值观和行为方式。世俗化的道路有多种，真正的宗教改革（它应是不同于印度历史上的任何改革）固然可以导致世俗主义，但那些能促使人们生活方式改变的社会、政治影响和力量，也会导致较强的世俗主义，导致对科学技术及改造力量的更大信心，并减少对超自然力量的崇拜和依赖性。这种变化，在今日印度社会中已经开始（详见本书第八章种姓制度的变化）。随着经济和社会制度等层面上的现代化的进展，印度人的超自然中心主义的价值取向可能会更趋向减弱。

第三节
文化整合和种姓的未来

像中国和印度这样具有几千年文化传统的社会要实现现代化,将面临巨大的文化负荷所带来的障碍几乎是不言而喻的。在印度,这种障碍主要来自传统的印度教种姓制度以及在此文化背景下培养起来的诸种价值观。在前面的章节里,我们已探讨了这种冲突。那么,如何克服这种障碍?或者换句话,随着印度教社会现代化进程的推进,种姓将会有怎样的命运?本节拟就这个问题作一番考察。

(一)种姓能彻底根除吗?

人们对种姓未来命运的认识,也像对种姓制度本身的认识一样存在着很大的分歧。许多关于未来的论断和预言,都由于意想不到的变化而失败了,故而许多人采取了不信奉(non-committal)态度,即对于种姓的未来"无可奉告"和"无可信奉"。然而,这个问题毕竟太重要了,从根本上说,它不仅仅是印度教社会的问题,而且是所有具有古老文化传统的社会(许多发展中国家属于这类社会)在其自身的现代化进程中如何看待历史遗产的问题。或者换句话说,人们在自觉的层面上采取何种措施以加速传统社会向现代社会转变的问题。因此,尽管这个问题极为棘手并冒有臆断的风险,学者们仍不断地作以艰苦探索。

从关于种姓未来的一大堆观点中,大体可看出两类倾向。第一类,倾向于认为种姓将被彻底消灭。持有这类倾向的人认为种姓是一种过时的制度,或是"封建社会的残余"。随着印度教社会

的现代化，种姓将归于灭亡。从自觉的层面上说，人们应采取彻底铲除种姓制度的政策和措施。他们中的较激进者甚至认为，摧毁陈旧的宗教观念、文化模式和社会结构是印度教社会发展经济和现代化的“先决条件”。观点较温和者虽不认为铲除种姓制是印度现代化的“先决条件”，但也不否认种姓将覆灭的命运，尽管这需要一个很长的过程。另一类观点则倾向于认为种姓是不可消灭的。印度社会学者 M.N.斯利尼瓦斯就认为，种姓是印度社会不可摆脱的(inextricable)一部分，没有种姓的印度社会是很难想象的。另一位著名的法国社会人类学者路易丝·杜蒙(Luis Dumout)在他的经典著作《人类的等级：种姓制度及其含义》中，更是批评了那些用西方价值观看待种姓及印度教文化，认为种姓否定人权和阻碍经济进行的人。他论及了追求解脱的价值观和森严的种姓制度在现代化挑战下如何发挥创造性作用。他认为印度教和种姓制度为人们提供了一些教益：“他们把自己看成是有系统的，并且认为，发现隐藏在人们视野背后的原理并不是不可能的。事实上我们应当承认，他们为我们做了大量的工作。在早于基督八个世纪以前，他们就建立了权力与教阶地位绝对分离的传统。”①

提到种姓制度，常使人想到印度教社会中的“贱民”制以及“萨提”(寡妇殉葬)等现象，常和社会压迫、种族歧视等概念联系起来。不能否认，传统的种姓制度本身确实包含着这些因素。从感情上说，具有上述第一类倾向的观点似乎更容易使人接受。但我们必须指出，人们常常想到的那些方面不是种姓制度的全部。如果我们不是把种姓制度仅仅作为一种现象而是作为一种社会组织和价值观体系来认识，并从文化的层面来理解它与现代化之关系的话，我们就必须慎重从事。凭心而论，笔者以前对这个问题曾倾向于

① Dumout, *Homo Hierarchicus*, p 37.

赞同前一类观点，也认为种姓应当彻底铲除，甚至认为社会变革之前应有一个铲除种姓观念的"价值观变革"。但随着对种姓制度认识的深入以及对世界上其他国家和地区现代化经验的了解，现在越来越对这种观点提出了疑问。这个问题可以从下述三个方面来谈。

第一，社会的现代化是否一定要以摧毁陈旧的宗教观念、文化模式和社会结构为先决条件。长期以来，我们似乎一直有这样的看法：既然传统的价值观体系阻碍着社会的发展和进步，那么，人们同这种价值观体系一刀两断是理所当然的。我国"文化大革命"中提出的"破四旧"、"同传统观念实行彻底决裂"的口号，可以说是这种观点的极端表现。在当前开展的"中国传统文化与现代化"的讨论中仍有一些人持这种观点，只不过措辞没有以前激烈罢了。持如是观点者常常援引欧洲社会现代化的例子，来说明作为社会现代化的前提条件，进行一次彻底的价值观体系的变革是必要的。他们认为，"如果说文艺复兴和宗教革命对价值观的改变对西欧经济发展产生了巨大推动力，那么今天我国存在的旧有价值观体系则是通向现代化的巨大障碍"。"……在今天，我们民族的振兴也要以价值观的彻底变革为出发点。"[①] 对待印度的种姓制度及其价值观，也有持如是观点者。这类看法颇含"不破不立"、"旧的不去、新的不来"的哲学观。用这样的哲学观解释某些别的现象也许是可以的，但若用来解释社会变迁就有问题了。以欧洲社会现代化的例子来类比发展中国家，从而得出结论说后者也应该先有个价值观的彻底变革，这种观点有点似是而非。不错，西欧社会在近代工业文明出现以前确实先出现了文艺复兴及宗教改革等文化价值观的变革，这一时期的思想解放、世俗主义和人本主义价值观的

① 盛洪的文章：《中华民族的振兴必须以价值观彻底变革为出发点》，载《世界经济导报》，1987年11月23日专论版。

确立，特别是新教的许多价值观的确立[①]，的确是后来科学和工业化社会出现的前提条件。但不能由此类推现在发展中国家的社会变革也应以文化价值观的变革为出发点。因为，西方社会的现代化发展，是西方（严格说来应是"西欧"）生活方式、价值体系以及社会内部各种力量合成及其发展的自然结果，是一种自发的、非预定的发展。而包括中国和印度在内的"后发展"国家的现代化，则"是在外来工业化社会的压力下，参考已有的现代化社会模式，有意改变自己发展进程而出现的有计划的社会变迁运动"[②]。这种变迁不可能也像西方社会那样，文化价值观变革在前，社会经济变革在后。换句话说，价值观体系的变革不可能构成社会经济变革的出发点。像中国和印度这样历史悠久、有着深厚的文化传统和价值观体系的社会，更不可能在彻底清除旧价值观体系的基础上进行自己的现代化。毋宁说，更可能出现的情况是价值观的变革同社会的变革同步进行，或者是即便社会有了相当大的变革，但人们的价值观和行为方式仍变化甚微或根本没有变化。欧洲社会现代化的例子同中国和印度没有可比性。如果要类比的话，一些后来现代化的社会（如日本）也许更合适一些。而许多后来现代化了或正在现代化社会的实际（后面要谈到这个问题）对上述观点并未提供什么证据，相反，说明价值观与社会变革的不同步性、或价值观变革的滞后性的例子却不少。

第二，印度教社会的现代化是否一定要彻底根除种姓制度及其价值观。社会的现代化不一定要以价值观的彻底变革为先决条件，而且，在现代化进程中，也不一定要彻底根除旧的价值观体系。

---

① 关于这一点，马克斯·韦伯在他的《论新教与资本主义精神》中所作的经典分析，是众所共知的。

② 严博非：《文化整合：现代化的文化主题》，载《上海理论》，1988年试刊号。

我们固然可以列出种姓及其价值观"严重阻碍印度现代化的进程"的许多方面,诸如妨碍民族团结、妨碍农村中坚力量的形成、妨碍资本主义经济发展、影响年轻一代生理和心理的健康成长等,但这个问题似有较复杂的内涵:一方面,种姓同现代化的冲突是一种文化冲突,这种冲突表现在不同的层面上。较低的层面有组织、制度、种姓法规及习俗等,较高的层面有种姓的各种价值观、种姓社会中指导人际关系的基本原则以及人的文化心理状态等。低层面上的冲突相对来说解决较易,如种姓制度在现代诸因素作用下丧失了许多传统职能等。高层面上的冲突解决较难。就是低层面上的冲突,情况也比较复杂。譬如,说种姓观念削弱了农村发展的中坚力量,进而阻碍了印度亟待进行的土地改变。但进行了土地改变并不一定就能促进社会的现代化。再如,说种姓观念影响着年轻一代生理和身心健康成长,但生理和心理健康问题很难说同社会现代化之间有直接关系。即便有某种联系,如何评价还是个问题。更何况我们缺乏判断印度年轻一代生理和心理是否健康的客观标准和依据。另一方面,种姓及其诸种价值观既有同现代化相冲突、相矛盾的一面,也有相适应、相协调的一面。譬如,种姓观念固然使印度人产生严重的互相排斥心理,妨碍了民族团结,使印度社会长期陷入不安定之中,因而阻碍了观代化进程(这之间的关系尚需论证),但与此相联系的还有另外有利的一面,即文化上的多元性、极大的包容性以及对异质文化的灵活态度。一方面,现代化社会确实具有某些统一、集中的特点,如建立现代经济要有统一的政治疆域和统一的市场,现代化进程中需要制定和实施统一的政策、统一调配资金和资源以及由统一的中央政府实行有效的社会控制等。从这个意义说,印度社会的分离、分裂的特点构成印度社会现代化的障碍。但另一方面,现代化社会也确实表现出某些分离的、多元化的特点。例如,政治权力的分散化、社会组织、信仰、

价值观的多元化等。从这个意义上讲，印度社会固有的分离和兼容特性，未必不具有适应现代化的潜质。事实上，近代印度社会几乎未加抵抗地就接受了现代西方政治制度，不能说和印度教社会缺乏统一的传统和具有巨大兼容性的特点无关。种姓在印度教社会现代化进程中表现出的高度灵活性，使我们有理由认为不一定要彻底根除种姓及其诸种价值观。在已经现代化了或正在现代化的一些社会中，我们可看到许多传统与现代、新与旧并存不悖和相互结合的例子。泰国等东南亚国家组织"比丘"为经济现代化服务并取得了相当的成功，就是很好的例证。日本封建社会武士效忠天皇这种价值观可以说是一种传统的价值观，但是，使日本走上现代化之路的"明治维新"，正是在"忠于皇室"这一观念支配下进行的，今日日本人仍对国家和公司保持着某种程度的忠诚心，乃是这种传统价值观的反映。日本家庭式的企业经营方式也曾被人们认为是阻碍现代化的"封建残余"而受到激烈批判，但实际上这种方式不仅没有成为经济现代化的障碍，而且成了现代日本经济的一大特点并显示出了独特的优势。我们不能肯定印度教的种姓及种姓主义也会像日本的家族主义那样促进经济的发展，但是，种姓经过改造以适应现代社会，种姓的诸种价值观经过调整作为未来印度文化的一部分，不是没有可能。

第三，彻底根除种姓及其价值观是否可能。从根本上说，种姓制度是一种价值观体系，是印度教文化的核心部分。它同印度教追求解脱、业报轮回等思想紧密结合在一起，构成一种文化背景。它是一种无形的力量，无时无刻不在决定着印度教徒的思维和行为方式。凡是对印度教徒有所了解（无论是通过直接还是间接的方法）的人，都会知道他们至今仍有较深的种姓意识。今天，他们仍用种姓的方式待人接物，理解西方的民主、自由，组织政党，建立学校，办报刊，开设旅馆、医院等。种姓作为一种社会制度不仅顽

强地存活着,而且仍在一定程度上影响着印度教社会生活的许多方面,尽管它不再具有合法地位了。从历史上看,种姓制度的历史同印度教一样长久,它的坚韧性和顽固性使几千年来所有要消灭它的企图皆归于失败。在这方面,我们已举出过近代史上罗摩·罗易领导的反种姓斗争的例子。如果说罗摩·罗易反种姓还不够彻底的话,那么另一个例子,即安培德卡尔领导的"贱民"运动也许更能说明问题。安培德卡尔出身"贱民",有着受种姓歧视和迫害的切身体验。他激烈批判种姓制度和印度教,并采取过当着万人之众烧掉印度教圣书《摩奴法典》等激烈行为。作为他同印度教彻底决裂的最后办法,他带领几十万贱民皈依了佛教。但这个运动仍未对种姓制度有多大触动。安培德卡尔领导的"新佛教"运动始终未超出过贱民集团(主要是马哈拉施特拉地区的马哈尔贱民)这一范围。不仅如此,就是在他依靠的主要力量——马哈尔贱民中,种姓观念也未能彻底根除:今日的马哈尔贱民依然分成许多相互认为"不洁"、互不往来、互不接触的集团。

种姓价值观同现代社会之间确实存在着诸多冲突之处。随着印度社会现代化的进展,种姓必将发生进一步变化,这是没有问题的。事实上,今日种姓制已不再合法,它也确实丧失了许多传统职能。但是,如果不是把种姓制度仅仅作为一种社会组织而是作为一种价值观体系来认识的话,对这种变化就不能作太高的估计。确实,许多学者和政治家都趋于认为,种姓是一种过时的制度,正在拖印度社会的后腿。随着社会现代化的进展它将灭亡。但这只是一种假设。目前尚无充分依据使我们能够得出种姓会彻底灭亡的结论。在这些人中,G.S.古里教授可以说是一个相信种姓应该消灭也能够消灭的学者之一。他这样写道:"每一个受过教育的、进步的印度教徒领导人不应受种姓的影响。他必须不仅在纲领中和报纸上谴责种姓制度,而且也必须以他的生活方式来表明他的

声明是真诚的。"他不同意"种姓不可消灭"的说法，对印度人完成看来不可能的事情抱有信心。他举例说，印度人曾经是热心的肉食者和酒类的饮用者，而他们后来能自觉地放弃渴望得到的食物，接受对种种刺激的限制，这在人类历史上是无比的道德奇迹。同样，这样的人民现在被号召抛弃种姓制度，也将会创造更大的奇迹。古里甚至提出一些消灭种姓的具体办法，如提倡种姓间通婚、共同祈祷、建立一个中央机构来训练全国的祭司等。[①] 从理论上说，古里教授的这些看法和建议是很不错的，但在现实中却很难行得通。在调查了许多有关印度文化和种姓制度的材料之后，笔者越来越趋于这样一种保守的看法：彻底根除种姓影响是不可能的。个中原因至少有二。其一，种姓深深扎根于印度，是印度教徒生活方式的一部分。把各种异质的、对立的东西都视作同一的即"绝对实在"(梵)的展现，印度教的这种基本的价值观是种姓存在的文化基础。从一定意义上说，废除种姓观念等于废除印度教，也等于废除印度教徒的生活方式，而这实际上是不可能的。许烺光指出："印度的种姓表现了印度教徒生活方式中固有的、根本的冲突。种姓是基于'万物皆为一'这样一个理论命题。这个命题把许多自我封闭的种姓壁围视作整体结构的一部分，通过再生而得以上升的个人则被视为连接壁围与壁围的桥梁。所以，种姓主义并非一种在将来可以修正的缺陷。它表现了一种永远无法解决的冲突。"[②] 另一原因是，种姓的某些原理具有超时代意义。种姓的基本原理之一是根据人的不同性质从事不同的职业和享有不同的地位和报酬。任何文明社会都会有分工，而分工又总是可以大体划分为知识分子(相当于婆罗门)、军事及管理人员(相当于刹帝利)、商人和

① Punit, *Social Systems in Rural India*, p. 105.

② Hsu, *Clan, Caste, and Club*, p. 188.

企业家(相当于吠舍)以及体力劳动者(相当于首陀罗)。有分工和职业集团的存在,人们在地位、威望、收入等方面就不可能没有差异。人们可以不同意现世的一切差别皆由存在于个人感觉世界背后的阿特曼所规定这一印度教观点,却无法否认,人生来就存在着性别、体力和智力等方面的差别这一事实。人们可以谴责种姓社会中的隔离、歧视、不平等、分裂等弊端,却无法否认,任何文明社会的人,都根据分工划分成社会地位、收入、威望不同的社会集团。人们可以批评生活在种姓制度下的人们过于沉湎于对超自然力量的献身以致忽视了经济利益的追求,但却不能不承认,人生除了对物质利益的追求外,确实还应有一个更高层次的即精神上的追求。现代西方社会的冲突、仇恨和不安,难道不是同人们对物质、利益的过度追求有关吗?事实上,种姓的一些原则,也程度不同地存在于其他文明社会(甚至现代社会)之中。所以,只要有分工存在,有社会阶层存在,在印度,就会以种姓的方式表现出来。

(二)文化整合与种姓的未来

综上所述,我们有理由认为,印度教社会在实现其自身现代化的进程中,种姓制度及其诸种价值观不太可能被彻底根除。当然,笔者不是一个"种姓不变"论者,认为种姓及其价值观具有万世不变的价值。笔者在前面谈过种姓同现代化的冲突和近代以来种姓经历的变化。笔者的看法是:对于种姓制度、种姓观念对印度教社会现代化带来的障碍,主要不是采取"彻底根除"的办法,而是一种"文化整合"。种姓未来的命运将不是被彻底消灭,而是被整合。

文化整合的概念并非笔者所发明。它是一个社会人类学概念,主要用来描述不同文化、不同社会发生接触、冲撞时产生的社会、文化变迁现象。在我国当前的文化问题讨论中,许多人持有这

种观点。

所谓文化整合，概括地说，就是传统的文化价值体系朝着适应现代社会的方向作出调整。它大体包括下述几项内容：内容之一是，对传统文化价值观进行筛选，选择那些适合现代社会的价值观并将其纳入社会变革所需要的框架中去，淘汰陈旧、过时、阻碍社会发展的价值观。举例来说，现代社会的平等主义价值观来自西方基督教的"上帝面前人人平等"思想，但同样的或类似的价值观在其他文化中并不是没有，例如中国儒家"人皆可为尧舜"的思想、佛教"人人皆可成佛"的思想、印度教文化中"人人皆可解脱"的思想便是。这些思想经过改造后完全可能成为现代社会中新价值观的组成部分。此外，中国文化中"民为贵、君为轻"的民本主义思想、重视教育、重视家庭、节俭、勤奋等价值观，印度教文化体现的"多元"和"宽容"原则、人、社会和自然界的系统化思想、人与自然协调相处以及献身真理等价值观，都应视作宝贵的文化遗产加以保护和发扬，使之适应社会现代化的要求。对于那些属于糟粕的东西，如中国文化中的轻视劳动、轻视工商业和科学技术、只求生存不求发展等价值观，印度文化中的消极、逃避、种姓歧视、对超自然力量的过度崇拜等价值观应予以剔除和淘汰。

内容之二是，对一些传统价值观作重新解释，赋予新的内容使之适应现代社会结构的需要。例如，中国儒家文化传统注重家庭和人际关系的调和，鼓励人们为家庭和光宗耀祖而奋斗。通过对这些价值观的重新解释和改造后，完全可能使人们运用同样的勤勉、节俭的价值观、家庭组织、调和的人际关系和入世态度，致力于创造财富和社会的现代化建设（事实上，亚洲一些受儒家文化影响的国家或地区，已在这方面提供了成功的例子）。种姓制度的理论基础是印度教的业报、轮回思想，这种思想为现世人间存在的地位、权力以及财富方面的差异提供辩护，应当说是一种十分消极的

思想。但这种思想同时也主张人通过努力可以改变在来世的位置。传统的印度教徒从中引申出固守种姓之法、坚持种姓偏见等意义来，认为只有这样才能使自己在来世地位更高。但是，经重新解释后，从这种消极的理论中未必不能引申出积极的精神来。这里，笔者要举一个亲身体验的例子。众所周知，许多日本人信奉佛教。佛教也是讲业报、轮回的，但这种价值观并未构成日本社会现代化的障碍。1987年笔者在日本曾就“日本人的宗教观与日本的现代化”这一问题作过访问调查，许多佛教徒的所想所为使笔者受到很大启发。笔者曾访问了一个虔诚的佛教（净土真宗）信徒，他笃信业报、轮回，但他同时又是世界著名的松下电器公司下属一家计算机分公司的职员。1987年笔者去访问他时，正值日元急剧升值、日本制造业不景气的时候。他积极为公司提合理化建议，组织职工舞蹈会和恳谈会，十分活跃。用他自己的话说，是用各种办法使职员团结一心，帮公司渡过难关。他还是当地一位小有名气的青少年教育活动家，热心开展青少年教育工作而不取分文报酬。当我问他为什么有这么大的干劲时，他的回答令笔者吃惊：“现在做点好事，来世就不会变马变驴，就会幸福。”显然，这位日本人就是从轮回转世的思想中引申出了一种积极向上的精神。同样是惧怕死后变马变驴，既可引申出积极的东西：做好本职工作、努力改变现状；也可引申出消极的东西：固守礼仪传统、苦行、冥想、逃避现实等。当然，日本文化与印度文化不同，不可等而视之。笔者举此例在说明这样一个问题：那些看似消极的种姓及其价值观在经过重新解释后，未必不能引申出积极的意义来。

文化整合第三方面的内容是新的、外来的价值观、理论以及生活模式的内在化。人们总是在传统的文化背景下，以传统的价值观来理解新事物、新概念和社会变革。一种新的价值观、理论或行为方式，必须以大众所能理解和接受的形式才能立得住、推得开。

新的、外来的东西，主要不是通过取代、清除传统的东西获得自己的地位，而是通过同传统的东西的碰撞、协调，得到传统文化的认可。近代印度接受西方思想、价值观和生活方式就是通过这种方式进行的。纵观印度近代思想史，印度一些著名的思想家和社会活动家，都是用大多数印度教徒所能理解的语言去解释和宣传他们的主张。例如，著名哲学家维维卡南达（Vive-Kanand，1963—1902）在揭露、抨击现代资本主义社会的拜金主义、道德沦丧、贪婪等弊端时，告诉人们这就是目前人类处在"卡利"① 时代的具体表现。当他看到现代社会出现的平等化、大众化以及社会主义力量在许多国家兴起时，他宣称，人类社会是轮流地被四个阶级所统治，即祭司、武士、商人和首陀罗（工人），预言现在该是最后一个统治时代即首陀罗统治时代了。② 圣雄甘地更是一位利用印度教语言、习俗宣传社会改革主张的能手。甘地多次发动的反抗英国殖民统治的民族解放运动，都利用了印度教徒的习惯，如沐浴、绝食、祈祷、"坚持真理"（Satyagraha）等。

甘地和维维卡南达在许多方面都重新解释了印度教教义，以使他们的改革主张符合广大印度教徒（他们占印度民众的大多数）的习惯和文化心理。他们都认为种姓制度有许多弊端，这些弊端阻碍着印度社会的进步，但都认识到消灭种姓是困难的，故而都提出引进现代社会的"平等主义"价值观来净化种姓。维维卡南达认为，这种平等主义是要使大家都变成婆罗门，而甘地则认为，如果所有的人都来从事卑微之事，这种平等的目标就会实现。甘地在

① 印度教认为人类历史经历了四个时代：（一）克里塔时代（黄金时代），（二）特雷塔时代（白银时代），（三）德瓦珀拉时代（二元时代），（四）卡利时代（黑暗时代）。每个时代比其前的时代历时要短，反映人类的体质与道德随着时代的进展而退化。据称"卡利时代"是罪恶的时代，在其终极之时就是世界的末日。

② 黄心川：《印度近代哲学家辨喜研究》，第 65 页以下。

抨击不可接触制(它是种姓制度最明显的弊端之一)时,声称“贱民”亦为神之子。尽管甘地、维维卡南达以及其他社会活动家的主张各不相同,但他们在用大众能理解的形式宣传其主张,努力将一些新思想、新的价值观内在化方面,则是共同的。

有的学者认为,现代印度教社会的变化是围绕两个轴心进行的。一个是传统的轴心(axis of ttradition),包括印度社会中传统因素的保持与混合;另一个是世俗主义的轴心(axis of secularism),包括与传统因素无关的新思想和外来影响的内在化。①这是对印度社会现代化中文化整合现象的另一种形式的表达。笔者在上一章中指出了当代种姓制度变化的双重性质:一方面,它在社会、经济、司法等方面丧失了并仍在丧失着部分传统职能;另一方面,在新的条件下又获得了某些新的特点,有了新的适应能力。甚至在某些领域(如政治)里正发挥越来越重要的作用。这是种姓正在走整合之路的具体表现。由是观之,未来的印度教社会,种姓不可能原封不动地继承下来。尽管正统的印度教徒发誓要维护这一制度,传统的种姓制度的继续衰落是不可避免的;但也应看到,这种衰落不太可能会导致种姓的彻底灭亡,经过整合之后它仍将构成未来印度教社会的一部分。在这一方面,一百多年前 M. 缪勒对印度的种姓所作的预言也许是有道理的:“种姓在印度是废除不了的。废除种姓的尝试是过去政治上进行的最危险的行动之一。作为一种宗教组织,种姓将灭亡,作为一个社会组织,它将存在下去并获得发展。”②

---

① Jayaraman, *Caste and Class: Dynamics of Inequalty in Indian Society*, Delhi, 1981, p. 32.

② Max Müller, *Chips from a Gernan Workshop*, Volume I, New York: Charles Scribner and Company, 1869, p. 353. 转引自 Kolenda, *Caste in Contemporary India*, p. 1.

第十章　种姓的跨文化比较

在前面诸章中,我们已对印度种姓制度的诸多方面作了详尽的考察。在这一章里,我们将从一个更广阔的角度来审视这一问题,以期把我们对种姓的认识再向前推进一步。

这里所谓"更广阔的角度",包括下述两方面的涵义:第一,我们的分析将超出印度教社会范围,把种姓制度同其他社会中的等级制度作对比。种姓,就其本质而言,乃是根植于印度教的一种教阶制度,其构造与运作原则同印度教徒超自然中心的生活方式以及"洁净"、"污秽"观念密切相关。从这一意义上讲,种姓乃为印度教社会的"特产";但同时,种姓又是一种社会等级制,在许多文明社会里,都存在着或者存在过这种制度,只是程度不同。从这个意义上说,种姓又非印度所特有。把不同社会中的种姓制或与之相类似的制度作一比较是有益的,至少,它可使我们的视野更开阔,从一个新的角度理解种姓制。当然,将种姓制度作跨文化比较,并非自笔者始。胡顿教授就曾作过这方面的努力。[①]根据许烺光先生的介绍,我们知道许多学者注意到印度种姓制度同美国(尤其是美国南部)黑人一白人关系的异同。[②]然而除个别学者(如 Gerald D. Berreman)外,论述皆简单、粗糙,尚谈不上比较研究。据笔者所知,这方面最有成绩者是美籍华裔人类学者许烺光先生。他在

---

① Hutton, *Caste in India, Its Nature, Function and Origins*, pp. 184—186.

② Hsu, *Clan, Caste, and Club*, p. 240.

对中国、美国、印度、日本社会丰富的体验和实地考察的基础上，对种姓作跨文化比较，其观点给人以启迪。在后面的讨论中，我们将着重介绍和评论他的研究。

第二个涵义是，我们将从更广的意义上理解 Caste 这一概念。广义的 Caste 可以界定为：基于人的某种天然属性而来的各种社会差别。这里的种姓与等级同义。它表现在社会的不同层面：(1)家庭层面，是指习俗或法律承认某些家庭成员享有特权而另一些成员却没有。如家庭继承方面的“长子继承制”，就是基于家庭层面上的等级制表现。(2)一般人际关系层面，是指个人在家庭之外的人际关系中呈现的差序排列。如基于年龄、性别、出身等差别而来的权威与服从关系。(3)社会结构层面，是指人们根据出身划分成有着不同职业、不同生活方式、不同权利和义务的集团，并且个人从一个集团向另一个集团的社会流动为法律或习俗所禁止。这个层面上的等级同阶级(Class)相对，以印度教社会中的种姓为典型。(4)民族层面，主要表现为种族歧视，如美国、南非社会对黑人的歧视等。在作了这样的区分之后，我们将会看到，有的社会在各个层面上都存在等级制，有的社会只在某一、两个层面上存在等级制，而有的社会则在各个层面都缺乏等级制。一个社会，在某一个层面上等级可能是严格的，而在其他层面未必一定严格；一个层面上的等级制可能会投射到其他层面，也可能不会。

以下，我们将印度的种姓制度分别同古埃及、日本、美国以及中国的等级制度作一对比。

第一节 同古埃及的比较

古埃及也存在严格的等级制度。但限于材料，我们只知道社

会结构层面上的一些表现。

根据某些经典作家的记述，埃及的种姓制度可追溯到塞索斯特里斯（十二王朝）时代，但实际上，把它看成盛行于公元前一千年代更妥。历史学家解释说，由于社会生产力进一步发展和社会分工的专门化，形成了政治地位和职业不同的等级集团，这些集团逐渐以种姓的形式固定下来。马克思指出："印度人和埃及人借以实现分工的原始形态在这些民族的国家和宗教中产生了种姓制度……"① 指出两个社会的种姓制度在起源上的某些相似性。马克思把埃及种姓的起源解释为劳动分工的观点，还表现在他的另一段论述中，即："在柏拉图的理想中，分工被说成是国家的构成原则，就这一点说，他的理想国只是埃及种姓制度在雅典的理想化……"②

从记述来看，古代埃及的种姓制度同印度种姓有许多相似之处。种姓被称为阶级，或品级，或族籍，可见这也是同出身相关的等级集团。据希罗多德的记载，埃及人分为七个阶级，他们各自的头衔是：僧侣、武士、牧羊人、牧猪人、商贩、通译和舵手，每个阶级都是以自己的职业命名。这些记述同古希腊人对印度种姓的记载如出一辙（如孔雀王朝初期在印度生活过的希腊人麦伽斯特尼，也记载说当时印度有七个等级）。各种职业世袭。从事一种职业的人不得从事其他职业，这些都与印度种姓关于对职业的限定十分相似。

除了世袭的职业外，各集团的地位差别也很严格。古埃及的僧侣集团似乎也像印度社会那样具有至高无上的地位。种姓中分成特权集团和非特权集团。"在埃及人当中，除僧侣外，武士是惟

---

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，第44页。

② 《马克思恩格斯全集》第23卷，第405—406页。

一拥有特权的人们。他们每一个人都被赋予十二阿鲁拉的免税土地。"而国王的亲兵"除了他们的土地之外,每天还得到五明那的面包,二明那的牛肉和四阿律斯铁尔的酒"[1]。

我们还注意到,古埃及人的种姓隔离也同"洁净"与"污秽"观念有关系。牧猪人尽管也是当地的埃及人,但由于猪是不洁动物,故他们被认为是不洁之人而不得入任何庙宇。他们实行内婚制,因为没有别的集团的人愿把女儿嫁给他们做妻子。这表明他们有点像印度的不可接触者。祭司地位世袭,并且受到洁净污秽观念支配,如每24小时中要用冷水沐浴4次,在为死者超度亡魂时必须剃须修面,从铜制器皿中饮水,认为豆类食品是不净等。所有这些都使人想到印度婆罗门祭司的生活方式。

当然,这两个社会的种姓制度肯定存在着许多差别,只是由于材料太少,我们无法对这种差别作详细的考察。但有一个重要的差别是明白的,那就是:印度的种姓制度能历经千年而不衰,在多次异民族入侵和打击下成功地生存下来了,而埃及的种姓制度存在的时间并不长。马其顿人亚历山大征服埃及后,埃及长期处于希腊、罗马和拜占庭帝国外来势力的统治下,种姓制度逐渐消失了。社会划分为新阶级:免税的希腊罗马人和纳税的埃及人、半税的特权市民以及广大农民等。两种制度的不同命运,很可能与其内部构造的根本差异有关系。不过这只是一种推测而已。

第二节
同日本的比较

传统的日本是一个完全的等级社会。等级制表现在各个层

---

① 《世界上古史纲》上册,人民出版社,1979年,第315页。

面。

1. 家庭层面

日本家庭中长子与非长子之间存在着等级。在家业继承方面，日本通行"长子继承制"，长子以外的男子基本上被排斥在家业继承之外。由长子继承的家称"本家"，非长子的家称"分家"。本家和分家之间以一种等级关系相联结：在经济上分家依附于本家，前者须向后者借用土地、大农具和牲畜、使用本家所有的山林以及通过为本家帮忙而获得食物或生活用品等。本家的礼仪地位也比分家高，诸如举行祭祖会之类的事宜通常都是本家的特权。长子的特权还表现在生活的其他方面，如在用餐方面，长子通常坐在较显著的位置，餐具和食品也较非长子好些。有的地方称长子为"OYAKATA"(代替父母负责照顾家者)，称非长子为"HIYAME-SIKUI"(吃冷饭者)，因为用餐时，常由长子先吃，非长子吃剩饭、冷饭。与此相关联，日本家庭中的家长具有更大的权威。他不仅有决定子女婚姻的权力，甚至还有将女儿卖为艺妓或妓女的特权。因此，在日本有把父亲同地震、打雷和火灾相提并论的俗谚。对长子特殊地位的强调，拉大了家庭成员之间的社会距离。它强化了家长的权威，在家庭中形成了"家长——长子——非长子——女性成员"这样一个等级序列。

尽管印度种姓制度森严，但在家庭层面上，等级制却没有日本发达。在印度大多数地方，在家产继承上通行的是"诸子均分制"而不是"长子继承制"。印度教徒对种姓之内者和种姓之外者的区分比较敏感，而对长子与非长子的区别并不那么强调。虽然从理论上也承认长子的特殊地位①，但在实际生活中并未制度化。印度一直盛行大家庭(joint family)制，弟兄们构成一个同质的集团。

① 如印度《摩奴法典》上说，长子是"爱"的结果，非长子是"欲"的结果。

分家以后，长子与非长子的家庭之间一般也不构成以人身依附为特点的等级关系。印度教徒家庭中家长的权威至少由于下述两个因素而被冲淡。第一，种姓中的长者以及由他们组成的种姓会议拥有较大的权力，对种姓成员的婚姻、职业和社会交往有较大的约束力；第二，印度社会盛行"尊师"制度，圣职者、梵学者等作为个人的精神导师，可以参与家庭中重大事情的决定。尊师教给弟子秘密咒语，并给以精神和宗教上的指导。其重要性有时甚至超过作为家长的父亲。

2．一般人际关系层面

日本人家庭之外最主要的二次集团是"家元"。家元是指那些在传统技艺领域里负责传承正统技艺、管理一个流派事务的组织。在这种组织内部，师傅与弟子以一种主从关系相联结。在学徒期间，弟子绝对服从师傅，禁止弟子对技艺内容作任何变更。当弟子掌握技艺后，他可通过隆重的入门仪式成为家元组织之一员。师傅对已获得家元成员资格的弟子给以职业上的庇护，如替弟子扬名、扶持弟子的业务活动等，弟子则对师傅有报恩的义务，如他在业务上必须忠实地模仿师傅、服从家元的规定、不断声明自己的家元是谁等。业务上成熟后的弟子以同样方式收徒授艺，形成一组新的师徒关系，而新形成的师徒关系构成那个已有的家元关系链条中的一环。这样，构成一个庞大的家元关系网络。家元组织如金字塔，每个成员都处在一定层次上的一定位置，排列成等级序列。师傅对弟子永远有庇护和扶持的责任，同时也享有权威；弟子对师傅永远应该服从和尊敬。同时弟子也按年龄、入门时间等排出次序，分出等级。这个金字塔的顶端，是那个处于最高地位的"师傅"(通常是某一技艺流派的始祖或有杰出贡献者)。家元组织

中的等级关系类似军队的等级划分。[①] 这种关系还投射到其他非亲属组织中去。例如，今日日本无数社会团体内部的人与人之间的关系，仍基本上同家元中的原则相一致：上司要求下级绝对服从，同时也对其下属实行全面的关心和保护；职员对公司要献身和忠诚，正像弟子对家元组织那样，公司则对职员提供各种福利，犹如家元庇护其弟子。在一个团体内，即便是有着共同资格的人，也总是以某种方法设定"差别"排出等级。如、同一公司的职员，职务与学历也相同，却要按年龄、入公司时间等排出等级。同是大学教师，不仅副教授与讲师的等级差别匪夷所思，就是同是教授，由于毕业学校、晋升日期不同，也要分出先辈和后辈来，并在语言和行动上有所区别。这种对上下等级序列的强调，是中根千枝教授称日本为"纵式社会"的主要理由。[②]

印度的亚种姓集团(迦提)在一定意义上起着日本家元组织的作用，例如，它们都有限制成员的职业、调节内部竞争和传承技艺等功能。但二者的构造却是根本不同的。首先，印度的亚种姓是职业和通婚集团，是同人的出身结合在一起的，因面成员资格是自动的。而日本家元不是内婚集团，成员资格是后天的。其次，亚种姓集团间依据"洁净"与"污秽"观念构成等级排列，而家元组织之间则缺乏这种排列。第三，也是最重要的，亚种姓集团内部人与人之间缺乏像家元内部那样的差序排列。出于对共同资格(出身同一种姓)的认同，人们趋于强调与其他资格者的区别而非集团内部的差序，强调对超自然力量的献身面非对上司和权威者的服从。主要二次集团的这些差异，造成日本人在人际关系方面与印度教徒不同的特征。如日本人比印度教徒更容易与不同资格者缔结成

① 〔日〕川岛武宜：《川岛武宜著作集》第10卷，岩波书店，1983年，第46—86页。
② 〔日〕中根千枝：《"纵式"社会的人间关系》，讲谈社，昭和42年。

集团，他们对自己在集团中的阶位更敏感，更容易服从权威等。

3. 社会结构层面

这个层面上的等级制度，同印度的种姓制度最接近。许烺光指出，日本的社会集团在婚姻、居住和职业方面表现出僵硬的分离主义，有类似种姓的"教阶冲突"(hierachical strife)，否定个人从一个集团向另一个集团的流动。他称日本为具有种姓特征(Caste-ism)的社会。①

传统的日本社会划分为四个世袭的阶层，即(武)士、农、工、商。在这个等级结构的最上部，还有一个"万世一系"的皇族阶层。德川幕府时代(1603—1867)，社会等级的划分最为严格：政府通过全国性的居住登记办法，鼓励维持各等级的社会地位以防僭乱。每个等级都有日常行为细则，各户须在住宅门口挂上标明其身份地位的牌子。和印度的种姓制一样，不仅不允许改变职业和与不同身份的人通婚，而且各户所能买的食物、合法居住的房屋种类以及社会交往的礼节等，都是根据世袭等级规定的。因此有人认为，在德川统治的250年中，日本经历了世界上最严格并彻底得到加强的承袭制度。②

同印度有个贱民阶层的存在一样，日本社会在几个主要等级集团之外，也有一个"入另册"的贱民阶层，即"秽多"。秽多的社会地位同印度的贱民极为相似，如都从事被认为是下贱的职业，都被认为是"不洁"的，被隔离在村落的特定居住地，穿有区别的衣服等。日本人对秽多的歧视是那样的强，以至于在说出"秽多"这个词时只能压低声音。表示他们人数时使用表示动物的量词"匹"，

① Francis L. K. Hsu, "Class, Caste and Caste-ism", in Paul Hockings(ed.), *Dimensions of Social Life*, essays in Honor of David Mandelbaum, 1987, Berlin: Mouton de Cruyter, pp. 601—615.

② E. 赖肖尔：《日本人》，上海译文出版社，1980年，第168页。

指这些人时，有时不用语言而用四根指头表示，意即四条腿的动物。这同印度的不可接触者、不可提到者和不可想到者非常相似。明治维新以后，秽多作为一个正式的等级阶层已被取消，对他们歧视也不再合法，但在实际生活中对他们的歧视和偏见仍根深蒂固，一般日本人仍不同他们通婚、交往，他们的居住地和墓地仍是同其他日本人分开的。这种情况使人想到今日印度社会中贱民的情况：虽然法律上已取消不可接触者，但他们受歧视受迫害的地位并无大的改变。在农村尤其如此。①

尽管两个社会在这个层面上的等级制存在着许多相似点，但二者的区别也是明显的。(1)种姓根植于印度教，有深刻的神学和哲学基础，即种姓说明的是人的洁净程度和同神的距离。日本的等级制则缺乏这样的基础。对贱民的起源，印度教徒认为他们是违犯种姓法规，从而失去解脱资格的人。日本人对秽多起源的解释，似乎主要是职业原因，没有神学上的意义。胡顿教授认为，日本秽多的起源同佛教的传入有关，并认为关于生活方式的限制直接导源于印度的种姓制度②，但我们并未发现这方面的证据。(2)种姓是以僧侣为最高地位的等级体制，而在日本社会，处在等级金字塔顶端的不是僧侣而是皇族阶层。(3)日本的等级集团不具有人种学上的特征，即便是秽多，在体态和肤色上同一般日本人没有任何区别。而种姓具有人种学上的特征，如婆罗门等高种姓一般是高鼻、白肤的雅利安人，贱民和首陀罗多黑皮肤。(4)日本集团间关于通婚、职业、共餐等隔离的规定，没有种姓严格，对于同什么样的人接触会受污染，同什么样的人接触不会受污染等，日本人远没有印度教徒敏感。正是由于存在这些根本性差异，在废除旧的等

---

① 参见日本部落解放研究所编：《部落解放史》三卷本，解放出版社，1989 年。

② J. H. Hutton, *Caste in India*, pp. 184—186.

级结构方面，印度比日本面临更大的困难。在今日日本，除了“万世一系”的皇室阶层依然保留之外①，社会结构层面上的等级制度早已成为历史。在日常生活中，倘若某人声称自己祖上曾是“武士”，这或许可以引起听话人的一丝尊敬，但决不会对他的就业、婚姻、升学等带来影响。而在印度教社会，种姓至今仍是一个对个人生活有广泛约束力的组织。印度距废除种姓制度还有相当长的路要走。

4．民族层面

这个层面上的等级主义态度主要表现在日本人对非日本人的歧视和排斥上。

日本基本上是一个单一的民族，但民族歧视问题并不是没有。特别是近代以来，同外部接触增多，此问题日益显露。日本的少数民族有朝鲜人、爱努人、冲绳人和中国人。其中，尤对朝鲜人的排斥和歧视为烈。至少在日本人的潜意识中，把他们视作较低的等级集团。

朝鲜人是日本一个最大的少数民族，人口估计约七八十万。他们中大部分是在第二次世界大战中被押到日本顶替出征的日本工人时留下的。他们同日本人在形体和肤色上几乎没有区别，语言也很接近，应当说同化于日本人是没有问题的。事实上，在日本出生的第二、三代朝鲜人，大部分已不会讲朝鲜话，行为方式也完全日本化了。尽管如此，由于日本人的种族等级主义态度，他们一直不被承认是日本社会的正式成员，在就业、住房、入学等问题上常受歧视。在日常交往中，一旦知道了他们是朝鲜人，日本人会避而远之。这使得许多在日的朝鲜人不得不隐瞒自己的真实身份。

① 从5世纪始，天皇一直是国家统一的象征，今日的天皇从理论上说仍是一切合法权力的惟一依据。皇室阶层仍保留了权力世袭、内婚制等特点。

有报告说，在日本一些村落里，日本人同朝鲜人实行着严格的隔离。朝鲜人不能出席村落评议会，死后不能同日本人葬同一墓地，他们的孩子也像印度贱民的孩子一样，在学校里只能坐在教室的后面。因为日本人担心，如果一个非日本人加入他们的集团，就会腐蚀集团的道德基础，就是导人了一个危险因素。① 这种态度同印度教徒有些相似。印度教徒也趋向于把外来者视为“不净”而加以排斥。例如，他们认为伊斯兰教徒是“不净”的，认为纳伽人、卡西人等部落民族为“污秽”。外来者很难参加印度教徒的祭神仪式等。这种等级主义态度影响了民族的同化和融合，是今日印度社会民族和教派众多、民族矛盾异常尖锐的文化心理根源。与之相比，日本基本上是一个单一的民族。但这并非因为日本人在民族问题上不是等级主义的，而是因为，独特的地理环境没有给民族等级主义提供什么表现机会：国土狭小且地势、气候变化不大，没有形成许多相对隔离的地理单位。在日旅行，各地单一的地理环境给笔者留下深刻的印象：一样不高不险的山，一样不深不渺的河流，差别不大的气候、植被和风土。对于外部，海洋这一天然屏障，有效地阻止了异民族的大规模入侵和移居。故在结束孤立状态以前的历史时期内，日本社会几乎没有遇到过民族同化问题。

第三节
同美国的比较

美国社会也存在类似印度种姓的等级制度，但主要表现在民族的层面，即对少数民族的歧视。其中，美国黑人的地位和待遇在许多地方都同印度的低种姓和不可接触者相似。

---

① 参见 Fracis L. K. Hsu, Class, Caste and Caste-ism 一文。

众所周知,美国第一批黑人是17世纪被当作白人的契约奴隶贩运到美国的。当时规定,他们在工作一段时间或是皈依了基督教以后就能获得自由。然而,后来对他们却作了另外的安排。弗吉尼亚州颁布了第一部承认奴隶制的法律。后来,别的州也通过了限制性的法律。根据这些法律,黑人被当作财产而不是人看待。黑人不许签订合同,他们的婚姻被认为不合法,他们的家庭可被奴隶主分离,他们的人身可被出售或当作礼物送人。他们同印度的贱民一样,居住在特定的区域内,从事被认为低贱的工作,不同白人通婚和交往,不能到白人餐馆就餐。直到20世纪50年代中期,美国学校实行种族隔离还相当普遍。五六十年代以前的美国许多公共汽车,座位是分设的,黑人不得坐白人席位。他们还被禁止进入白人的电影院、学校以及公共社交场所。他们还常常遭白人的殴打。第一次世界大战前,对黑人施以私刑在美国并不违法。据有的材料记载,在田纳西州,有一次一个黑人被白人活活烧死,周围竟有三千多人围观。① 这使我们想到印度贱民常常被活活烧死的情景。

同印度贱民反对社会歧视和压迫的斗争一样,美国黑人对于强加给他们的状况也常进行反抗。在奴隶制结束以前,曾发生过二百多次奴隶起义。从20世纪初起,许多黑人组织起来,为改变自己的地位而斗争。他们的斗争也得到一些白人的支持。黑人运动的著名领袖马丁·路德·金50年代领导的反种族歧视运动,使人想到印度贱民领袖安培德卡尔领导下的贱民解放斗争。在黑人运动的不断冲击下,美国制度化了的种族等级主义体系开始动摇。1954年,美国最高法院判定,公立学校实行种族隔离是违宪,因而必须废止。1955年12月起由马丁·路德·金领导的蒙哥马利市抵

① [美]弗·斯卜皮蒂著:《美国社会问题》,中国社科出版社,1985年,第88页。

制乘车运动，也以最高法院否决蒙哥马利市在公共汽车上的隔离行为而告终。同过去相比，目前美国黑人的状况已有很大改善。国家制定了禁止在选举中搞种族歧视的法律，还规定在就业、职位、提升等问题上不得歧视黑人。黑人已取得了一定的政治地位，有些黑人已进入国会、州议会或市政府（道格拉斯·怀尔德是美国第一位经选举产生的黑人州长，1989年在弗吉尼亚首府里士满宣誓就职。黑人任市长的城市有：纽约、洛杉矶、底特律、西雅图、克利夫兰、华盛顿）。这在25年前是不可想象的。

然而，法律的规定同现实生活有很大的距离。少数黑人在政治上的上升并不能说明整个黑人的社会地位已彻底改变。实际生活中黑人受歧视的状况仍很严重。这主要表现在下述几个方面。

1. 暴力的主要受害者

极端种族主义分子杀害黑人的暴行时有发生。根据美国司法部1986年的统计，每21名黑人男子就有一名遭谋杀。1987年全美发生452起种族罪行中，53%是对黑人身体的侵害，47%是对黑人财产的损害。有的材料表明，黑人被抢劫、强奸或遭暴力攻击的机会是白人的2.5倍。这同今日印度种姓暴力的受害者大部分是贱民的情况十分相似。①

2. 在就业和提升方面受歧视

同以前相比，今日黑人在就业和晋升方面应当说已有很大改善，但受歧视的现象仍到处可见。许多公司企业仍不愿录用黑人。企业界的黑人大多数处于中、下层，减薪、裁员总是首当其冲。除极少数例子外，黑人很难晋升到较高的位置。1986年10月，美国

① 根据70年代的统计，印度贱民受迫害的案件，1973年为6186起，1974年为8860起，1977年达10879起，1978和1979年均超过15000起。孙培均：《觉醒中的印度贱民》，《南亚研究》，1982年第4期。

国务院黑人外交服务官员上诉地方法院，控告当时的国务卿舒尔茨在职位提升和退休方面歧视黑人，视黑人官员为“二等官员”。舒尔茨在给美国外交使团的电报中也只得承认，外交服务工作中的黑人“少得令人不能接受”①。

3. 社会隔离

在许多城市，黑人是集中居住在一起的。这些地方通常是该地最贫穷、最脏乱、犯罪率最高的地区。许多城市黑人占人口的1/3或者更多，但黑人和白人的居住环境是分隔开来的，以至于这两个种族似乎生活在两个世界，不能越雷池一步。许多美国白人虽然口头上也不赞成甚至谴责种族歧视，但他们对于同什么肤色的人做邻居这一问题却十分敏感。他们总是设法远离黑人，极少与黑人发生人身接触。高唱“平等”、“自由”的美国，在居住方面却有许多不平等、不自由的地方：许多白人房东拒绝把房子租给黑人。美国大、中城市的中、上层住宅区，常常是黑人的“禁区”，不要说黑人在这里居住，连进入也是不允许的。不仅住宅区，学校、教堂以及各类社团，都不是对所有人开放的，都受到阶级、种族、教派的严格限制。

以上，我们极简略地叙述了美国黑人的情况。美国社会在民族层面上的等级主义和等级制度，还表现在其他方面，如历史上对印第安人的大规模屠杀、对亚裔和其他有色人种的歧视和迫害，以及对别的国家的霸道行径（它是民族优越或民族等级主义在对外关系上的一种投射）等。限于篇幅，不在此论及。

如前所述，美国社会中黑人同白人的关系，在许多地方同印度的低种姓、不可接触者同高种姓的关系十分相似。因此，说它是一种种姓制度或无不当。根据许烺光教授的介绍，我们知道，Gerald

---

① 吕其昌：《美国种族歧视增强》，载《光明日报》，1990年2月5日。

D.Berreman在对比了印度和美国的种姓制度后，将二者的相似点归纳如下：

(1)在种姓集团之间，都有严格的禁忌规定，并存在与之相伴随的"某些接触是污秽的，某些接触不是污秽的"这样的观念。

(2)由强有力的制裁来维持高种姓的地位，以及根据哲学、宗教心理学和发生学上的说明使其合法化。

(3)种姓地位由出生决定。

(4)低种姓的被剥夺地位和高种姓在经济、威望和性方面的优势地位。

(5)低种姓对高种姓的"强制性敬意"。

(6)低种姓对高种姓的反感，以及低种姓企图提高地位的迂回尝试。[①]

除此以外，还有一点是共同的，即在双方的体制中，低种姓向高种姓的流动都极其困难。

尽管存在这些相似之处，但二者的差异也是明显的，有些是根本性的。许氏指出了两点重要差别。首先，印度整个意识形态和神学都认为种姓制度是正当的，而美国的意识形态和神学则是否定种姓的。尽管意识形态同现实不是一回事，但前者对后者有很大影响。前者通过学校教育、广播、报纸、电视等手段影响人们的行为。其次，印度教徒对种姓的反应与美国人不同。除少数人外，印度教徒对于种姓制度从没有什么不满。就连那些在这一体制中处于最底层的不可接触者，他们不满的只是自己的错误位置，而非种姓制度本身。他们努力争取的是通过效仿高种姓的生活习俗，从面得到一个较高的种姓地位，决不是铲除种姓制度本身。那些对高种姓虐待自己的行为极为不满的低种姓，对于那些比自己更

① Hsu, *Clan, Caste, and Club*, p.241.

低的种姓集团,也施以同样的歧视和虐待。这种情况适合于印度的所有地方却不适于美国。在某些场合,走运的黑人对不走运的黑人也会采取白人对黑人的态度,但是,美国整个社会、政治、宗教以及经济运动中表现出的对种姓现象的批判,都是以种姓理论和整个种姓制度为目标,而不是某个人或集团在这一体制中的错误位置。

此外,我们还看到,印度种姓集团间的各种禁忌,远比美国黑人同白人发达而严格:美国黑人同白人通婚,故有1/2、1/4混血的说法,而印度种姓间的通婚规定要严格得多,混血者通常会被开除出种姓,沦为不可接触者。美国黑人虽然也被认为"不净",但即便是在种族歧视最严重的时期(奴隶制废除以前),社会隔离也没有发展到绝对不可有人身接触的程度。黑人可做白人的厨师、保姆,而印度的不可接触者是绝对不可为婆罗门或其他高种姓做这些工作的。

印度人和美国人对种姓制度的不同态度,反映了两个民族文化心态的不同。印度教徒倾向于认为,种姓差别是一种自然秩序,是神的安排,无所谓好与坏。需要改变的是自己在这个秩序中的位置而不是这一秩序本身。在这一认识的背后隐藏着对异质的文化因素容忍和宽容的精神。尽管许多美国人在实际生活中默认或坚持歧视黑人的做法,但美国整个舆论是谴责这种做法的,因为等级制同"上帝面前人人平等"这一神学原则相违背,是人类制造的罪恶,应当铲除。这种看法的背后是一元论的和普遍主义的世界观。正如许氏指出的那样,在铲除种姓制度方面,美国人表现出两个极端:或者对那些具有异质文化背景的人宣布他们是"不信上帝的人"给以斩尽杀绝,或者,从根本上废除等级体制,而不是对某个人或某个集团的位置进行变更。前一种的表现形式是殖民时期对印第安人的大规模屠杀(纳粹德国的"对犹太人问题的最终解决办法"亦属此类),后一种表现是,美国历史上的解放黑奴运动、美国

最高法院的判决、全美黑人进步协会以及各种反种族歧视组织的斗争等。这两种现象初看起来相互矛盾,但却是在一个共同点上,即,对于他们来说,种姓制度的存在是不能接受的。[①]而这种情况在印度教社会却看不到。

第四节
同中国的比较

从比较文化的角度看,中国是个非等级社会。它在各个层面都缺乏严格意义上的等级制度。

中国的意识形态虽然也强调家庭中辈分、年龄及性别的差别以及基于这些差别的行为规范,但家庭层面上的等级并未制度化。在继承家产方面,中国长期盛行的是"诸子均分"制而非"长子继承"制。中国早期历史上曾有嫡长子制度,社会习俗和法律承认长子在继承财产上的特权。如西周的宗法分封制就有大宗、小宗之别,大宗为嫡长子,小宗为非嫡长子。但即便是这样的情况下,小宗仍有一定的继承和拥有相当数量的土地,非长子也未被完全排斥在财产继承之外。中国历史上虽然也有长子继承全部家产的记录,但并不普遍,占主导地位的不是长子继承制而是诸子均分制。[②] 后一种做法不断使土地(传统社会中最重要的家产)零散化,为了维持一定的经营规模,须要推迟分家的时间,这就是为什么中国和印度历史上盛行大家庭制的原因;又由于家庭规模不可以无限大,分家总是不可避免,故中国和印度历史上皆以零散的小农经济为主要经济特色。中国在分配家产时的诸子均分制,解放

---

① Hsu, *Clan, Caste and Club*, pp. 242—243.

② 胡如雷:《中国封建社会形态研究》,三联书店,1979年,第45页。

后由于某些政策和法令的实施得到进一步的保护和发展。[①] 除了某些礼仪场合(例如举行家庭祭祀时,抱祖先的牌位通常是长子的事),在日常生活的各个方面,长子并不特别受强调。中国亲属体系中"长门"、"仲门"或"三门"的区分,不具有等级意义。这同印度情况相似,而同日本的"本家"和"分家"亲属等级结构形成对照。

如果说,强调长子的做法拉大了家庭男性成员之间的社会距离,从而强化了家长的权威的话,强调诸子平等的做法会冲淡家长的权威。家长权威的培养,是同家庭中的等级制分不开的,因为强调长子(未来的家长)的特权同强调家长的特权实际上是一回事。此外,中国家庭中的家长权威,还常常为族中的长者所分享。中国的家长虽然也常常包办子女的婚姻,但在他做出这样的决定时,常常需要征求族中其他成员的意见。[②] 因为中国人倾向于认为,族中的每个人都有共同的血缘资格,每个长辈对每个后辈的成长和前途都负有责任。这同印度教家长的权威为种姓中长者和圣职者所冲淡具有同样的意义。

在一般人际关系和社会结构层面,等级制度也是不严格的。中国没有像印度种姓那样的等级集团,也没有像日本家元那样的以严格的差序排列为特征的社会组织。传统的中国社会也有等级的划分,人们的身份也有贵贱高低之别。儒家关于君子、小人及贵

---

① 笔者生活和调查过的豫东地区,在分配家产时实行彻底的平均主义。家庭在置办大型家财(如盖房)时,必须考虑分家时的公平问题。父母若有三个儿子,在盖房时必须做出这样的选择"要么盖三所,要么一所不盖"。家产分配不公通常会受到子女以及舆论的谴责。人民公社时期"吃大锅饭"、按人头分配口粮以及按人口分责任田的做法,无疑促进了家产分配上的平均主义。

② 今日豫东地区的人在为子女"相亲"时,常常由族人组成一个考察小组到对方家中考察。小组的意见对于父母做决定具有重要意义。考察小组的组成方式是按"门"出人,父母有时参加有时不参加。这时,并不特别强调家长与族中长者以及长门与非长门之间的区别。

贱、上下的理论成为社会的中心。士、农、工、商，以及君子与小人的分立自孔子时代到清末的几千年间为社会所公认，社会习俗、法律和哲学都承认他们不同的生活方式。① 但是，中国的等级，除皇族等级在一定时期内是世袭外，都是开放的。士、农、工、商，君子与小人、奴俾等，都是变动不居的概念，权利既非世袭，甚至也不是终生的。中国的科举制度，以考试成绩选拔官员，并由此决定人们的身份和地位。参加科举的机会，除极少数奴俾外，对各个阶层都是开放的。即使对于奴俾，也只推延至三代子孙，而非世世代代不变。故中国没有能延续百年的贵族（孔子的后裔可算惟一的例外），没有世袭的官僚阶层，亦无类似印度不可接触者和日本秽多那样的世代相传的贱民阶层。在中国的戏剧、小说、民间故事等文艺形式中，反映等级流动的题材多得举不胜举。如，一个贫寒的文人如何试举及第成了大官甚至加入了皇族阶层（成为驸马），一个乞丐如何在一个偶然的机会发了大财成了富翁，一个显贵如何家道中衰破落为寒门，等等。当然，阶层间的流动仍受种种制约（即使是在像美国那样的现代社会，社会流动也不是完全自由的，也受到出身、种族、国籍等因素的限制），但这类题材的故事那样地吸引中国人，这本身并非没有意义。与此相对照，这样的题材在印度的文艺作品中，即便不是绝对没有，也是极为罕见的。中国古代“贫富无定势”、“贵贱无常根”的说法，表明人的地位之变动不居。农民出身的陈涉可以喊出“帝王将相宁有种乎”，民谚有“皇帝轮流坐、今年到我家”，表明皇族阶层亦非万世一系。而类似的说法在印度教社会中却见不到。

在传统的中国，一个人一旦成为某一阶层的成员，就必须要采取与该阶层相符合的行为方式。法律和社会习俗也强调不同社会

① 瞿同祖：《中国法律与中国社会》第三、四章，中华书局，1980年。

集团的不同生活方式，并设置了各种社会隔离，如历代法律对百官、士庶、良贱在饮食、服饰、居住、婚姻、丧葬等方面的规定。[①] 但细察之，这同印度种姓规定的不同之处在于：种姓规定深深地根植于印度教，以宗教上的洁净与污秽观念为基础，而中国的有关规定则缺乏神学基础。许多限制与政治有关，譬如，一品官员同七品官员的差别，与其说是等级（卡斯特）差别，毋宁说是上下级的差别。这种差别作即便是在现代社会中也是存在的，只不过形式不同而已。由于同政治关系密切，故有关等级的规定通常随着王朝的更替和政权的变化而变化。另外，中国社会各阶层间的社会隔离远没有种姓隔离那样极端。中国人没有这样的观念：同地位比自己低的人交往、接受其食物或与其共餐，会被污染。在农村，即便是那些被认为最卑贱的人（如所谓"下九流"），也不像印度的贱民那样甚至在居住方面也同地位高的人隔离开来。因此，尽管有人列举种种证据来说明传统中国在社会结构层面上等级之森严，但从比较文化的角度看，中国古代的等级更类似现代社会中的阶级（Class），而不同于种姓（Caste）。[②]

这并非说，中国任何时期均未有过类似印度种姓的制度。魏、晋、南北朝时代的"门阀制度"，就有点像印度的种姓制。那时，士、庶、良、贱之分极严，社会地位高下悬殊，截然分为互不接触的阶层。士族为保其尊严，平日不与庶民来往，也不与他们通婚，社交与通婚只限于同一阶层内。士庶之分纯以门阀（出身）为基础。身份为家世的承袭，与个人在政治、经济及学问上的成就无关。[③] 但这种制度并未长久。自科举制实行，士庶之分便不再以家世和生

---

① 参见瞿同祖：《中国法律与中国社会》，第三、四章中有详述。

② 许氏称中国"无种姓、无种姓特征"（no Caste, no Caste-ism），见 Francis L. K. Hsu, Class, Caste and Caste-ism 一文。

③ 瞿同祖：《中国法律与中国社会》，第 166—167 页。

物学上的决定为基础。科举以文取士,不问世阀门第。士的社会地位基本取决于个人的努力与机遇。在这种情况下,士可降为庶,庶亦可升为士,任何类似种姓的制度都不可能持久。

在民族这一层面,中国人也倾向于采取非等级主义态度。同印度教徒相比,中国人对宗教上的洁净与污秽问题一点也不敏感。他们从未试图把少数民族或外来者视为污秽的"卡斯特"加以歧视,也从未因种族问题同他们隔离开来。汉民族同少数民族的交往乃至通婚,不仅不存在理论上的障碍,实际中也是经常发生的。历史上不少君主把"和亲"作为调整同少数民族关系的手段,而这无疑又给民间交往和通婚带了头。由于中国人的这种非等级主义态度,使许多少数民族消除了戒备,逐渐同化于汉民族之中。众所周知,在过去许多世纪里,中国境内存在着许多在生活方式乃至形体上都与汉族不同的少数民族,如秦汉以前分布于长江中下游以南的"百越"人,从事渔猎、农耕,以金属冶炼、水上航行著称,有断发、纹身之俗,同中原汉人不同。但后来大部人都被汉民族同化了。同印度历史上屡被异族征服一样,中国也曾被蒙古、契丹、女真、满、突厥等少数民族征服过,但由于中国人的非等级主义态度,中国民族融合的程度比印度高得多。[①] 众所周知,犹太人在世界或许是最难同化的民族,这个民族在今日世界许多地方仍牢牢维持着民族特性,但惟有到中国来的犹太人被同化了。[②] 诚如许氏

---

① 一个明显的对比是:中国有50多个民族,但汉族占90%以上,汉族和汉字通用于全国;印度有100多个民族,但无论哪个民族都不占多数。有100多种语言,而哪一种语言也不通用于全印度。

② 他们最初定居于河南开封,现已完全被同化。(详见潘光旦:《中国境内犹太人的若干历史问题——开封的中国犹太人》,北京大学出版社,1983年。)有报道说,美国一组织于1985年曾调查过中国的犹太人问题。"开封有人自称是犹太人后裔,但他们没有保持犹太教教规和犹太人的习俗,也拿不出充分的证据来说明。"见《青年参考》,1991年第26期。

所言，中国虽有许多少数民族，但他们都被视作中国人而不受歧视。确定一个中国人的标志通常是个人在语言和文化上中国化的程度，而不是他的出身。[①]现代中国境内有50多个少数民族，但无论是在法律上还是实际生活中，均不存在种族隔离和种族歧视。这一点也为生活在中国的外国人所证实。美国《生活杂志》的一篇报道说，美国一位名叫弗吉尼亚·芬切丝的黑人，作为道格拉斯飞机制造公司的质量检查员在中国生活了不少时间。她在中国从未遇到过种族歧视问题，她说："就这点而言，这里是天堂。我认为他们根本没有想过有这么个问题。"这位黑人的感受同笔者个人的观察一致，即作为少数民族之一员，在中国所受的压力要比在印度、日本和美国社会小得多。笔者认为这是中国社会缺乏等级制度和等级意识所致。

① Francis L. K. Hsu, Class, Caste and Caste-ism, in Paul Hockings (ed.), *Dimensions of Social Life*, Essays in Honor of David Mandelbaum, 1987, Berlin.

第十一章　关于种姓印度教社会的若干理论

第一节 马克思、恩格斯关于印度村社的论断

卡尔·马克思毕生研究资本主义社会和指导无产阶级革命运动。有两个原因促使他对东方社会关心起来：当他发现殖民地可以延长资本主义寿命时，他的分析离开了资本的故乡而转到了殖民地东方；其次，在追溯资本的历史时，不能不涉及到前资本主义社会诸形态，他便拿当时尚处于前资本主义阶段的东方诸国同欧洲进行对比。这样，马克思关于东方社会的思想就构成了马克思主义的一个重要组成部分。在东方国家中，印度① 最早沦为西方资本主义的殖民地而同资本主义联系在一起，因此，它自然成为马克思最感兴趣、论述最多的东方国家。

如果说，马克思分析资本主义社会是从最简单的商品入手的，那么，我们可以说，他对印度社会的分析则是开始于对印度村社的认识。虽然在马克思之前就有许多西方人（大部分是英国殖民官吏）对村社有过不少描述，但用唯物史观考察它，并强调它对理解

---

① 这里所说的印度其范围包括今天的巴基斯坦、孟加拉国和印度共和国，以及当时为英属印度一个省的缅甸的部分地区。

印度社会的重要意义的却是马克思。阅读马克思论述印度的著作就可以知道，有关村社的论述占有十分突出的地位。它甚至被强调为理解包括印度在内的整个东方社会的钥匙。然而马克思的这一重要思想并没有受到人们足够的重视，也常常被人们误解。举例来说，马克思对村社的强调，意味着东方社会的历史发展有其不同于西方的特殊道路。马克思没有把他分析西欧社会得出的具体结论搬到东方社会，而是具体分析东方社会的实际，从而得出适合于东方社会的具体结论。那些认为世界历史是按一种模式发展的人，不是根据马克思提供的原则和线索分析东方社会的特点，而是把马克思提到的一些特点作这样或那样的解释，设法将其纳入某种固定的框架之内。这样做的结果，虽然取得了同马克思关于西方社会的结论相符的某种"一致性"，但东方社会的特点也随之消失了。还有人认为，马克思的这些论述是在关于东方社会的材料尚不充分的条件下做出的，在一个世纪后的今天，这些论述的正确性已成问题，如此等等。因此，如何理解马克思关于东方的思想，是摆在我们面前的一个重大课题。

本节拟就马克思对印度村社问题的论述，谈谈学习体会。我们试图弄清的问题是，马克思论述的印度村社是怎样的一种东西？它的起源、性质、结构、特点和作用是什么？如何理解马克思的论断？村社对于理解印度社会历史的特点有何作用？此外，本节还将尽量根据新的研究成果检验马克思的论断。我们相信，弄清这些问题将有助于理解马克思关于整个东方的思想。

（一）村社的起源及性质

考古学证明，在人类社会的早期，世界上普遍存在着完全以自然的血缘关系为基础的氏族共同体。随着社会分工和交换关系的

发展,原始的共同体开始解体。但由于世界各地的自然生态、种族迁移等具体条件不同,原始共同体的解体过程从一开始就表现出差异。马克思根据共同体分解程度的不同,将全世界前资本主义时期的共同体分为三种类型,即亚细亚的、古典古代的和日耳曼的。其中,亚细亚的共同体在历史上出现最早,分解程度最低,因而是一种较原始的、陈旧的形式。印度的村社是亚细亚共同体的典型形式,它起源于古代原始的部落共同体,在历史的进程中经历了一系列分化和解体的过程,但原始的氏族关系仍以不同的方式存在着,并对社会经济生活产生很大影响。村社不同于原始的氏族共同体,它是后者或多或少变化了的形式,属于阶级社会范畴。在村社之上,有国家政府,村社内部存在着奴隶制和种姓制①,是一种"半野蛮、半文明的公社"和"宗法制的和平的社会组织"②。显然,原始氏族共同体不具有这些特点。综合马克思和恩格斯的论述,似乎可以这样认为:大多数印度村社是一种以自然的(血缘的或毗邻而居的)关系为纽带,但已有不同程度的财产分化和阶级分化的社会生产组织,是一种原始的共同体形式。马克思是以一种进化史观来看待印度村社的。

造成印度村社解体缓慢(或者说解体程度低)的原因是什么呢?马克思在其著作的不同地方有不同的回答。在一处,他把这种原因归结为村社的特殊结构:"亚细亚形式必然保持得最顽强也最长久。这取决于亚细亚形式的前提:即单个人对公社来说不是独立的,生产的范围仅限于自给自足,农业和手工业结合在一起,等等。"③ 在另一处,他则强调生态因素的作用,即灌溉的需要和

① 《马克思恩格斯全集》第28卷,第271—273页。

② 《马克思恩格斯全集》第9卷,第149页。

③ 《马克思恩格斯全集》第46卷上,第484页。

复杂的地理条件造成的道路的缺乏等。[1] 马克思在分析造成各种共同体所有制的形式的不同原因时，告诫我们要考虑到气候、土壤的物理性质，受物理条件决定的土壤开发方式，同敌对部落或四邻部落的关系，以及引起迁移和历史的变动等因素[2]，同样，印度村社解体缓慢也不可能是由单方面的原因造成的。生态的、种族的、经济的、政治的和意识的诸因素都不能忽视。这些因素常常是在错综复杂的条件下搀和在一起并相互影响的。马克思只是在不同的地方所强调的重点不同罢了。

（二）村社的社会构造：村社与种姓制度

近代西方殖民主义者初到印度时发现，这个地方的一个显著特点是社会分成许多小的村社共同体。他们中的一些人以极大的兴趣描述了这种共同体的构造。马克思在写《资本论》和其他有关印度的专论时利用了他们的材料。从马克思的分析来看，印度村社的社会构造有下述特征：有限范围内的初步的社会分工；依靠农业和手工业的特殊结合而自给自足；手工业者不依赖市场而依赖村社的实物收入；自然法则占统治地位等。[3] 马克思把这些特征视为完全同资本主义相对立的东西，并认为是印度（同时也是亚洲）社会发展缓慢的主要原因。那么，如何理解马克思的这些结论呢？

在谈到共同体的一般性质时，马克思指出印度村社具有这种封闭的、内向性的结构特性，是十分正确的。马克思正是在这个意

① 《马克思恩格斯全集》第9卷，第146、248页；第28卷，260—273页。

② 《马克思恩格斯全集》第46卷上，第484页。

③ 《马克思恩格斯全集》第23卷，第396页；第46卷上；第9卷，第148—149页。

义上把印度村社同近代资本主义社会作对比并解释印度社会诸问题的。但是，当我们今天把印度村社作为特殊的认识对象时，就不能仅仅停留在马克思作出的结论上。科学的发展，考古、历史学方面的发现不断丰富人们的认识，也不断启发人们去思考新的问题。现在，我们有必要进一步提出这样两个问题来进行探讨：分工的不发达，生产的自给自足，是不是印度村社社会构造的特有属性？如何看待村社经济上的自给自足？弄清这两个问题，无疑会使我们对印度村社的认识深化一步。

严格说来，任何前资本主义社会的生产都具有分工不发达和自给自足的性质，分工的高度发达和生产的社会化只是近代资本主义发展的结果。马克思概括的上述一些特点，程度不同地存在于任何前资本主义社会的农业共同体中。印度村社除了具有一般共同体的特征之外，还有它本身的特殊性。正是这种特殊性使它区别于其他形式的共同体。这种特殊性也是解释印度村社为何具有顽强的生命力的关键所在。研究表明，印度村社内部劳动分工方式的特殊性质，即劳动分工方式与种姓制度的紧密结合决定了印度村社特殊的社会构造。马克思似乎也认识到了这一点，例如他说，"在农村内部存在着奴隶制和种姓制"①。他在分析英国人在印度修筑铁路会产生怎样的后果时指出，铁路以及由此产生的现代工业"必然会瓦解印度种姓制度所凭借的传统的分工方式"②。由于当时关于种姓制度的材料还不多，我们在马克思著作里找不到更多和更详细的论述。种姓制度与村社究竟是怎样的关系，乃是一个留待后人研究的课题。

社会人类学对印度种姓制度的研究大大丰富了我们对村社的

① 《马克思恩格斯全集》第28卷，第271—273页。

② 《马克思恩格斯全集》第9卷，第250页。

认识。大家知道,种姓制度是印度很古的时候产生的一种特有制度。它的起源、演变和特点十分复杂。如前所述,大体说来,印度的种姓(或者叫"迦提")既是一种世袭的职业集团,又是一个基本上实行内婚制的部落组织,同时也是一个有着共同的宗教礼仪和生活方式的社会等级。在这种制度下,一个人从生下之日起,他对社会应尽的义务和应享受的权利就已被规定下来,要改变这种规定几乎是不可能的。村社成员都属于一定的种姓,他们相互仇视,但由于职业的规定又相互依存。种姓制度是亚细亚共同体中保留的氏族关系在印度共同体中的特殊表现形式。它像一条无形的巨索,把从事各种职业的社员牢牢地束缚于村社之中,并使低种姓处于一种依附地位。研究表明,印度村社内部有两种依附关系。一种是低种姓的人和不可接触的贱民对整个村社的依附关系,在这种关系下,低种姓(多是从事手工业的匠人、差役和劳务人员)为整个村子服务,为全村供应生产工具和生活用具,或为全村服务,贱民则从事被认为低贱的职业,如清除垃圾、处理人或动物尸体等。他们的报酬由全村以实物的形式支付,或由村中拨给少量的免赋土地,或者在收获季节从公粮中分给一定量的粮食。这种关系的典型就是马克思在《资本论》中描述的那一类。[①] 还有一种是低种姓的人对高种姓人的依附关系,在这种关系下,低种姓服务的对象不是整个村子,而是某一个或数个特定的高种姓家族。这是一种特殊的"主人——奴仆"关系。例如,一个出身木匠种姓的人,永远排他性地为固定的主顾服务。主顾一般在本村内,但也有超出本村范围的。这种关系一经确立,便世代相传下去。在这种情况下,低种姓对高种姓的服务不仅是一种义务,而且是一种权利。这就

① 《马克思恩格斯全集》第23卷,第396页。

是有名的贾吉曼尼制度。[①]

在古代中国，农业和手工业就是在家庭内结合在一起的。“耕织结合”乃是中国古代家庭经济的基本特点。而印度村社内的农业和手工业则是由不同种姓的家庭分别完成的，甚至纺纱和织布（手工纺织业的两道工序）也常常不是由同一家庭完成的。可见印度村社的分工较之中国家庭的分工要细致发达。但这种分工由于同种姓制度的特殊结合而永恒化了。一方面，每个种姓都视本种姓以外的种姓为“不净”，从而阻碍了向更高的工场手工业阶段的发展；另一方面，对职业的严格规定，又在小的范围内形成种姓间的依存关系。在这种情况下，发展起来的不是以分工为基础的商品交换关系，而是超经济的种姓依附关系。每一个村社成为一个建立在细致的分工基础上的高度闭塞的“小宇宙”，从而有效地抵抗了来自内部和外部力量的打击，它虽经无数次内战、外侮、政变、被征服、饥荒等社会变动，却能较完整地存续下来。

下面讨论村社的自给自足问题。

对于马克思关于印度村社自给自足的观点，后人提出过不同的看法。例如，印度著名史学家高善必博士在承认马克思的结论正确的同时，还根据自己对印度精心研究的结果，提出了一些补充意见。他写道：“马克思的立论的确富有敏锐的观察力，然而，有必要作些修正。印度很多村落不出产金属和食盐，因此必须同别的地方进行交换方能得到这两样东西。这便意味着有商品生产的进行。”[②]（顺便指出，中国古代“盐铁之争”也反映了类似情况）的确，高善必指出的这一点是值得注意的。从考古发掘来看，古代恒河

① 《马克思恩格斯全集》第23卷，第57—60页。

② D. D. Kosambi, *An Introduction to the Study of Indian History*, Bombay, 1985, pp. 10—11.

平原曾有过发达的商品经济，出现过跨地区的商业性联合组织——同业公会。另据史料记载，贵霜帝国时，印度曾同当时的西方罗马帝国有过繁盛的商业往来，罗马帝国由于每年向印度输出大量贵重金属而弄得国库空虚。① 马克斯·韦伯也指出，印度历史上，在村落匠人存在的同时，商人和从事商品生产的城市工匠也不是没有。② 这是否同马克思的结论相矛盾呢？回答这个问题，马克思、恩格斯著作中没有现成的答案，我们必须作进一步的探索。首先，说印度村社具有自给自足的性质，并不排除在历史上某一时期和某一地区曾有过甚至是发达的商品经济。高善必和韦伯指出的事实都是正确的。但是，印度自古以来就是一个村社占绝对优势的国家，这也是他们俩人都承认的事实。商品经济活动在空间和量的方面都是有限的，未能改变整个社会生产的自给自足性质。马克思就是从整个社会的生产和再生产角度论述这一问题的。但是，如果认识仅止于此还是不够的。因为，如前所述，在西方，在相当长的历史时期内，自给自足的经济也是占统治地位的，商品经济的发展和城市的兴起最初也只限于很小的范围内。因此，除了从空间和量的方面考察商品经济活动以外，更重要的还要考察印度的商品经济活动具有怎样的性质以及它对社会的生产和再生产怎样的影响。而要考察这一点，就不可忽视该国的历史传统、宗教文化、生产规模、风俗习惯诸因素的影响。价值观所起的作用不容忽视。例如，对神的虔诚和崇尚装饰的风俗使印度人对贵重金属有一种特殊的喜爱。家产万贯的巨富，个人生活可能十分吝啬、俭朴，而在收集宝石和贵重金属方面却不惜钱财；即使是穷人也极爱装饰。大量贵重金属用于铸造神像，首饰、神庙成为重要的贵重金

① 中村元：《印度古代史》下，春秋社，第172页。

② 同上书，第30页。

属聚集地。马克思也谈到印度人喜爱装饰和埋藏货币等风俗。[①]用贵重金属制造装饰品和神器起到了货币储藏的作用，在这种情况下，充当货币作用的贵重金属不断从流通领域退出，阻止了商品的转换形态，也阻止了向产业的投资。另外，在种姓制度下，印度的商业也具有僵化的性质。商业由特定的种姓经营，商品的数量、商人的经营范围和人数等，无不受到种姓法规的严格规定。借用马克斯·韦伯的话说，这是一种"不合理"的经济现象。这仅仅是一个方面的例子。文化价值观对社会经济发展的影响需作专门的研究。总之，不合理的商品经济未能改变整个社会的自给自足性质。不合理的商品经济活动与整个村社的自给自足是印度社会相辅相成的两个方面。

(三)村社的土地制度

马克思曾同恩格斯多次讨论过东方社会的土地所有制问题。他们都认为包括印度在内的东方国家不存在土地私有制，并认为这是了解整个东方的钥匙。[②]

在马克思看来，既然公社没有完全解体而作为一种实体控制着人们生活的一切方面，那么，就不可能存在与之相对立的所有制形式，即真正的私有制。马克思常常把村社同土地公有联系在一起，他在很多地方都指出印度存在的是一种村社土地所有制。

所谓村社土地所有制，并不简单地表现为村社成员共同利用土地、共同消费土地产品这种单一的形式。的确，这种形式在印度某些地区（尤其是西北部地区）是存在的，甚至今天，在印度某些部

---

① 《马克思恩格斯全集》第9卷，第143页；第23卷，第150页。

② 《马克思恩格斯全集》第28卷，第256页。

落地区也能找到它的残迹。但是,它只是所有村社形式中最原始的形式,而且在数量上也不占优势。在历史的进程中,村社所有制缓慢地向个体所有制发展,村社也随之分解成不同的形式。马克思写道,村社对土地的占有或者表现为"各个小公社彼此独立地勉强度日,而在公社内部,单个的人则同自己的家庭一起,独立地在分配给他的那份地上从事劳动";或者表现为"统一体能够使劳动过程本身具有共同性,这种共同性能够成为整套制度,例如在墨西哥,特别是在秘鲁,在古代古尔特人、印度的某些部落中就是这样"①。第一种形式是一种个人拥有独立的土地占有权、土地"共有私耕"的份地制公社,它是土地私有已有所发展但尚未充分发展的形式。第二种形式是一种"共有共耕"的原始公社形式。从数量上看,第一种形式为数较多:"在某些这样的村社中,全村的土地是共同耕种的,但在大多数情况下是每个土地所有者耕种自己的土地。"②

马克思关于不同形式的村社土地所有制的论述为后来的印度村社研究者所充实。1879年,俄国学者M.科瓦列夫斯基出版了《公社土地占有制,其解体的原因、进程和结果》。他从一种进化的历史观出发,历史地考察了印度村社的演变,依据土地占有形式的不同把公社划分为若干阶段。马克思仔细地阅读了这部著作并作了详细的摘要,摘要中加进了自己的意见和批语。按照科氏的划分,公社分为下述五个阶段:"(1)最初是具有土地共同所有制③及其集体耕耘④的氏族公社。(2)氏族公社依照氏族支系的数目而分为或多或少的家族公社。……(3)由继承权,即由亲属等级所

① 《马克思恩格斯全集》第46卷上,第474页。

② 《马克思恩格斯全集》第28卷,第272页。

③ 科氏原文作:占有制。

④ 科氏原文作:公社经营。

规定的、因而是不平等的份地制度。……(4)这种不平等的根源已不在于和同一部落首领[①]的亲属关系的远近程度，而在于表现于耕耘本身的事实上的占有。……(5)公社土地多少定期的重分制度，如此等等。”[②] 科氏引用了古代立法文献证明印度土地关系中占支配地位的是公社土地所有制。《摩奴法典》时代(约公元2世纪前后)，除了一整批氏族的和乡的土地所有制以外，还存在着家族土地共有制。[③] 科氏的划分是机械生硬的，这对马克思产生了影响。关于印度古代土地所有制问题是一个从英国征服印度起一直在争论着的老问题。限于篇幅，我们不能评述各种观点。这里仅指出一点：印度在地理、人种、宗教、社会制度上十分复杂，经济发展极不平衡，寻找材料支持或反对某一种观点是十分容易的，而且也是没有意义的。马克思注意到了印度土地制度的复杂性，他在强调公社所有制的同时，并没有忽视国家和个人也享有某种土地权利。“这种以同一基本关系(即土地公有制)为基础的形式，本身可能以十分不同的方式实现出来。例如，跟这种形式完全不矛盾的是，在大多数亚细亚的基本形式中，凌驾于所有这一切小的共同体之上的总和的统一体表现为更高的所有者或惟一的所有者，实际的公社却只不过表现为世袭的占有者。”[④] 他也不否认个人对土地享有权利，并承认在村社瓦解过程中某些地区出现过私有制。[⑤] 但问题在于，私有制并没有最终取代公社所有制而居支配

---

① 科氏原文作：始祖。

② 马克思：《科瓦列夫斯基〈公社土地占有制，其解体的原因、进程和结果〉一书摘要》(以下简称《科氏一书摘要》)人民出版社1965年版，第33页。引文中带重点号的为黑体字，是马克思所加的意见和批语。

③ 同上书，第37—38页。

④ 《马克思恩格斯全集》第46卷上，第472—473页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第28卷，第272页。

地位。阿拉伯人入侵(公元1200年前后),通过对官吏赏赐"封邑"而确立私有制,土地出现封建领主化倾向,但这只是"少有的例外"。[①] 而且在马克思看来,印度的土地私有制同西方的土地私有制是根本不同的,在共同体存在的情况下,只是当个人作为共同体的一个肢体即共同体成员时,才能成为所有者或占有者。换句话说,个人的所有权或占有权是通过共同体实现的。[②] 在国家、村社和个人三者中,马克思突出强调的是村社。这可以由他1858年写的一篇对印度土地所有制争论的评论来证明。1858年3月,英国殖民政府吞并北印度一土邦奥德后,发布了一个没收奥德土地所有权的公告,这在英国殖民官吏中重新引起了关于印度土地所有制的争论。这场争论的焦点是,所谓柴明达尔、塔鲁克达尔或谢尔达尔[③] 在印度经济体系中究竟占什么地位? 一种观点认为,应该把国家看做土地所有者,另一种观点则认为,印度同其他国家一样,是一种土地私有制。马克思写道:"在对印度斯坦的习俗和孟加拉土地法[④] 所造成的社会与政治方面的困难做较为仔细的研究之后,使人产生了这样一种看法,即根据古印度教徒的习俗,土地所有权属于村社,村社有权把土地分配给个人耕种;柴明达尔和塔鲁克达尔当初只不过是政府委派去监收农村缴纳的税款并将其汇齐交给王公的官吏。"[⑤] 在《科氏一书摘要》中,马克思把书中凡是"公社占有制"的地方都改为"公社所有制"。因此,与其说马克思说印度不存在土地私有制,毋宁说他强调的是土地公社所有制。

---

① 马克思:《科氏一书摘要》,第48页。

② 《马克思恩格斯全集》第46卷上,第472页。

③ 他们原是莫卧儿时期北印度地区的包税人。

④ 指1793年印度总督康华里公布的"永久柴明达尔法",根据这一法律,孟加拉、比哈尔和奥里萨的几乎全部土地均被宣布为柴明达尔所有。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第12卷,第517页。

印度大多数地区的土地所有制表现出多层分割的性质：国家通过享用村社的贡赋、向个人赏赐土地等形式体现为最高的土地所有者。村社以直接或间接的形式组织农业生产、分配土地和支配农产品等，实现真正的所有权。个体的村社成员则通过世代耕种自己的份地来实现世袭的占有权。这种土地所有权的多层分割，是村社土地所有制瓦解、私人所有制确立过程中的必然现象，也是英国殖民者征服印度时印度土地制度不同于西方土地制度的最大特点。英国人不了解这一特点，他们在为征收田赋而必须确定土地所有者时遇到了很大的困难：无法确定谁是真正的所有者，有时几个人同时对同一块土地提出各自的权利要求。[①] 恩格斯曾讥笑过英国的法学家，他们"曾在印度徒劳地思索过'谁是土地所有者'这个问题"[②]。后来，英国人用法律的手段承认北印度的柴明达尔为土地所有者，负责缴纳田赋，在南印度和西印度的部分地区，承认缴纳田赋的个体农户为土地所有者。这就是著名的"柴明达尔制"和"莱特瓦尔制"。马克思称前者是对英国人地主所有制的拙劣模仿，后者是对法国的农民占有制的拙劣模仿。[③] 19 世纪 30 年代，"英国'傻瓜们'逐渐了解到公社所有制不是或此或彼地方的特点，而是占统治地位的土地关系类型……"[④] 他们便在印度西部和西北部地区推行一种承认村社为土地所有者的制度，即马扎瓦尔制，但这与古老的村社土地所有制有明显不同：赋税虽然是以村社为单位缴纳的，然而税款仍单独地分摊给每个成员，甚至只要有一个社员一次逾期不缴，也要强制出售全村的土地，而这些土地常常由富有的法官和税收官吏买去了。因此马克思写道，英

① D. 库马尔：《南印度的土地和种姓制度》，剑桥，1965 年，第 8 页。

② 《马克思恩格斯全集》第 20 卷，第 192 页。

③ 《马克思恩格斯全集》第 9 卷，第 242 页。

④ 马克思：《科瓦列夫斯基一书摘要》，第 77 页。

国当局“又做了他们能做的一切，把实行土地公有制的印度经济公社，变成了它本身的一幅漫画”①。这样，古老的公社土地所有制彻底瓦解了，确立起来的是一种近代意义上的私人土地所有制。

（四）村社与印度的历史发展

从马克思的著作来看，他不仅对印度当时发生的事情十分熟悉，而且对印度的历史也有惊人的了解。晚年，他写了长达100页的《印度编年史稿》，这说明马克思逝世前还孜孜不倦地了解、掌握印度的历史。可以说，他几乎掌握了那个时代所有有关印度的材料，并且用科学唯物史观处理这些材料，使他对印度社会的分析特别具有洞察力。

在分析印度历史问题时，马克思没有用他分析欧洲历史得出的结论套用于印度历史，他甚至批评了这种做法。例如，他不同意科瓦列夫斯基关于印度封建化的分析。② 对每个具体的事物作深入具体的分析并根据这种分析得出具体的结论，是一条十分重要的马克思主义的方法论原则。在马克思看来，对印度历史这个具体事物来说，最大的特点是村社一直在历史运动中起重要作用。马克思正是紧紧抓住这一特点来具体分析印度历史的。自然，大家知道，印度历史在世界诸国历史中恐怕是最令人迷惑不解的，许多重大问题至今仍无法弄清。马克思的论述也不可能是很全面、很系统的，有的论述也未必完全同印度史实相符。但问题在于他抓住了印度历史的本质特征，提供了一种分析的方法和原则。

下面仅就三个问题谈谈印度村社与印度历史的发展。

---

① 《马克思恩格斯全集》第25卷，第373页，注(50)。

② 马克思：《科氏一书摘要》，第69—70页。

1. 村社与印度历史发展的停滞性

马克思这样论述过印度历史发展的停滞性:"从遥远的古代直到19世纪最初十年,无论印度的政治变化多大,可是它的社会状况却始终没有改变。"恩格斯也说:"我们知道,西班牙发现东印度时,东印度已处于后来英国人发现那里时相同的发展水平,但印度人继续以同样的方式生活了几个世纪。即他们吃、喝和呆板单调的生活,儿孙们仍然像他们祖父那样耕种着土地,除此之外,他们发生过若干变革,然而这些变革也无非是各种民族间争夺政权的冲突。自从英国人来到和传播其商品后,印度人固有的生计被剥夺了,结果是他们改变了固定不变的状况。当地的工匠们移居了,并通过与其他民族的混合首次接近了文明。"①

考古学证明,印度社会的停滞性或保守性早在印度河文明时期(约公元前2500—前1700年)就表现出来了。那时,印度河文明的城市常因印度河水泛滥而被埋没,而在每次埋没之后,人们又在同一地方被埋没的城市之上建设几乎相同的城市。在摩亨—焦达罗,考古学家发掘出上下九层的城市,时间经历一千多年,然而,一千多年之间,城市的格局大体上没有什么变化。② 印度历史的这一特点为一切不带偏见的历史学家所承认。如印度史学家潘尼迦写道:"史诗《摩诃婆罗多》③ 所描写的社会和印度现有的社会实质上没有什么不同。2500年前释迦牟尼所目睹的生活在这个大陆上继续下去,基本上没有什么变化。人们仍然辩论着'业'(即因果论——原注)、'幻'的问题,信仰着同样的教义,过着同样的生活。婚姻制度、丧葬礼仪、社会关系的组织,基本上没有什么不同。

---

① 转引自 Marian Sawer, *Marxism and the Question of the Asiatic Mode of Production*, Martinus Nijhoff-The Hague, 1997. p.40.

② 中村元:《印度古代史》上,第23页。

③ 约产生于公元五至六世纪。

释迦牟尼如果生于今日，一定会将印度人民认做他自己的人民。"① 这种说法虽有些偏颇，却在很大程度上正确地反映了印度历史停滞性的特点。

印度社会的这种停滞性或保守性，原因在哪里呢？马克思告诉我们必须到村社制度中去寻找。他在分析了印度村社的结构后得出结论说："这种公社的简单的生产机体，为揭示下面这个秘密提供了一把钥匙：亚洲各国不断瓦解、不断重建和经常改朝换代，与此截然相反，亚洲的社会却没有变化。这种社会的基本经济要素的结构，不为政治领域中的风暴所触动。"②

按照马克思的看法，村社之所以成为印度社会停滞的原因，首先在于这种生产机体本身的特殊性质。从前几节的分析可以看出，村社的手工业和服务种姓，不依赖于市场而依赖村社或某些特定家族的实物收入，这便限制了商品经济的发展；村社的社会构造特点使其自身形成一个封闭的生产周期，不依赖外部也能生存下去，这使印度社会"分解为许多模样相同而互不联系的原子"③。形不成较大范围的市场，而较大市场的形成则是新的生产方式产生的前提。种姓的种种规定又阻止了传统的分工向更高形式的分工的发展，等等。因此，"在这种情况下，公社一直处在那种很低的生活水平上，同其他公社几乎没有来往，没有希望社会进步的意向，没有推动社会进步的行动"④。

其次，还在于村社对人的种种制约，这一点常常被人们忽视。在这种制度下，单个的人对于公社来说不是独立的，它是公社的一个有机部分。这种田园风味的社会机体把人牢牢地束缚于传统力

---

① 潘尼迦：《印度简史》，中文版，第6页。
② 《马克思恩格斯全集》第23卷，第397页。
③ 《马克思恩格斯全集》第9卷，第249页。
④ 同上。

量之下。自然的力量、种姓法规的力量、神的力量等都被看成是神圣不可侵犯的,都是自然赋予的最高权力。个人在感情、思想和行动上始终是无条件服从的。"它们使人的头脑局限于极小的范围内,成为迷信的驯服工具,成为传统规则的奴隶,表现不出任何伟大和任何历史首创精神。……使人屈服于环境,而不是把人提升为环境的主宰。"① 这就造成了野蛮的、崇拜自然的迷信。不仅如此,为了阻止公社的对立物——个人主义的发展,对人的本能欲望的压抑也成为必要。在神和原始的群体主义面前,个人的本能成了罪恶,禁欲主义是一种美德,发财、自由竞争被看作丢脸的事。马克思十分重视个人的发展对社会进步的作用。他把人类走出史前与摆脱原始公社力量的束缚同公社创立的对立物——个人主义的发展联系起来。②他说,"在现代世界,生产表现为人的目的,而财富则表现为生产的目的。事实上,如果抛弃狭隘的资产阶级形式,那么,财富岂不正是在普遍交换中造成的个人的需要、才能、享用、生产力等等的普遍性吗?财富不正是人对自然力——既是通常所谓的'自然'力,又是人体本身的自然力——统治的充分发展吗?财富岂不正是人的创造天赋的绝对发挥吗?"③ 正是村社对个体人的种种制约,影响了交换的发展,影响了在交换中造成的个人的需要、才能、享用、生产力等的普遍性,也阻碍了人的创造才能的绝对发挥,使生产力一直停留在很低的水平上,生产力和生产关系一直处于相适应的状态,因此,新的生产关系的产生就成为不必要的了。

2. 村社与国家形态

印度村社社会构造的特殊性质使它们本身可以构成一个个简

---

① 《马克思恩格斯全集》第9卷,第148—149页。

② M. Sawer, *Marxism and the Question of the Asiatic Mode of Production*, p.66.

③ 《马克思恩格斯全集》第46卷上,第486页。

单的独立共和国，这在很大程度上抵消了国家的作用。居民们生活在这种共同体之内，对王国的崩溃或分裂毫不在意。只要村庄保持完整，他们就不管隶属于什么权力，也不管受哪个君主统治。印度社会经济的这种基本性质在政治统治上产生了下述两个互为联系的特点。第一，印度历史上长期处于分裂状态，国家的作用较小。印度历史上大的帝国仅有三个：孔雀帝国、笈多帝国和莫卧儿帝国，加起来才约四百余年，而且无论哪一个帝国也没有真正统一过印度，印度长期被"分解像它的城市甚至村庄那样多的各自独立和互相敌对的国家"①。小王国的存在时间虽然比较长，但实力仍在村社。马克思认为东方的村社是专制主义的基础，然而印度国家的政治统治很难说是专制式的，至少不存在中国历史上那样的专制主义国家形式。因为它缺乏像中国那样的专制基础，即统一的民族、统一的思想意识、统一的语言、发达的郡县制和官僚体制等。一位外国学者指出，印度的国家在经济上是多余的，它甚至没有起过最低限度的国家作用，例如维护社会秩序等，因为这一任务已由种姓、村社完成了。②这话不无道理。第二，印度长期被外来征服者所征服并长期处在外来统治之下。印度历史是"一个接着一个的征服者的历史"③。历史上较大的外来民族的征服，现在知道的就有十多次，如雅利安人、马其顿人、塞种人、贵霜人、匈奴人、波斯人、土耳其人、阿拉伯人、莫卧儿人以及近代英国人等。而且每次入侵都建立了或长或短的统治，留下了或大或小的影响。在中国历史上，汉民族以外的民族（如先秦至汉的匈奴人、唐代的突厥人、宋末的蒙古人等）也多次入侵中原汉民族国家，但由于中国

① 《马克思恩格斯全集》第9集，第143页。

② M. Sarwer, *Marxism and the Question of the Asiatic Mode of Production*, p.53.

③ 《马克思恩格斯全集》第9卷，第246页。

有强大的国家存在，统治阶级利用国家的力量作有效的抵抗，除了一两次因统治者内部极其腐败而使征服者得以建立统治之外，入侵者大都遭到失败而没留下什么影响。中国的长城就是利用国家力量抵抗外来入侵的最好见证。印度则不同，在外来征服者面前，国家规模的抵抗运动如果说不是没有，其作用也是微不足道的。从地理上看，印度比中国处于更有利的防御地位：古代历次外来征服者的必经之地——开伯尔山口，全长 53 公里，最窄处不到 600 米，只要在此地稍筑工事，派兵把守，便一夫当关、万夫莫开，完全可以拒敌于南亚大门之外。但印度没有也不可能有这种军事防御，历次征服者总是轻易地在"这个一无抵抗、二无变化的社会消极基础上建立了他们的帝国"①。印度这一历史特点也注定了它必然沦为近代英国殖民地的历史命运。

3. 村社与印度社会的复兴

马克思在其论述印度的著作中用了大量篇幅分析批判了村社的落后性和保守性，这是没有问题的。但另一方面，他对村社的历史作用也给以肯定。由于血缘关系，毗邻而居和由此产生的利害关系一致而联系起来的村社共同体，能够抵抗一切可能的意外事情，能完全抵消干旱、瘟疫和国家灭亡所带来的灾难后果。② 这种制度为每个成员提供了起码的、稳定的生活条件。僵化的分工体制有助于手工技艺的提高："正是父传子、子传孙一代代积累下来的特殊熟练，才使印度人具有蜘蛛一样的技艺。"③ 村社还在一定程度上体现了某种团结合作的原则，提供了共同反对剥削的组织形式。更重要的是，根据马克思的设想，它提供了避免资本主义暴

① 《马克思恩格斯全集》第 9 卷，第 246 页。
② 马克思：《科氏一书摘要》，第 79 页。
③ 《马克思恩格斯全集》第 13 卷，第 378 页。

行直接进入一种新的社会的可能性。

19世纪50年代，马克思在其著作中较多地强调了村社的消极方面。当时，在英国的商品和暴力的打击下，印度村社正迅速崩溃。面对这一情况，马克思虽然也表现出同情①，但他基本上认为英国人对村社的破坏具有进步作用。他认为亚洲应该有一场真正的革命，以摧毁亚洲社会的基础，否则，人类便不能完成自己的使命。而这场革命正由英国人不自觉地承担着。② 但在他稍后的著作中，却更强调村社的积极方面，似乎不太相信村社崩溃的历史必然性。在1881年致V.查苏利奇的信的第三稿中，他谴责了英国人对印度村社的暴力行为，指出这是对文明的摧毁。这种行为对当地人来说意味着倒退而不是进步。另一方面，他又肯定了德国人发展起来的中世纪马克公社，说它是整个中世纪人民自由的惟一中心。③ 既然欧洲的村社可以在不同的社会时代保留下来，那么，依此类推，印度村社也没有必然灭亡的理由。

马克思当时确有这样的想法：随着社会交往的增加和生产手段的现代化，村社可以克服它的原始落后性而作为未来新社会的一个因素保留下来。他在讨论俄国的公社时，批判了那些认为俄国公社必然解体的"资本主义制度的崇拜者"。他指出，俄国公社有可能不通过资本主义制度的卡夫丁峡谷而享用资本主义制度的一切肯定的成就。④ 他甚至认为俄国社会必须从农村公社中去寻

---

① 例如，他说："从纯粹的人的感情上来说，亲眼看到这无数勤劳的宗法制的和平的社会组织崩溃、瓦解、被投入苦海，亲眼看到它们的成员既丧失了自己的古老形式的文明又丧失祖传的谋生手段，是会感到悲伤的……"《马克思恩格斯全集》第9卷，第148页。

② 《马克思恩格斯全集》第9卷，第149页。

③ 《马克思恩格斯全集》第19卷，第449页。

④ 《马克思恩格斯全集》第19卷，第435—436页。

找它的“复兴的泉源”[1]。同样，印度社会的进步同村社的灭亡也没有必然的联系。相反，如果保留村社的形式，保留村社的集体生产和集体占有制度，同时克服它的消极方面，印度就有可能出现一种高于资本主义制度的社会制度。但是，只知道赚钱和搜刮印度人民的英国殖民主义者是不可能这样做的，他们无情地摧毁了村社的基础，将成千上万的村社社员抛入苦海，而他们却伪善地宣称，他们曾为了维护公社而尽了一切善意的努力，但碰到经济规律的自发力量而失败了。他们把因暴力造成的村社瓦解说成是历史的必然。马克思无情地揭露了资产阶级的虚伪，谴责了他们破坏印度村社的罪行。[2]

这样，马克思在一定程度上改变了他50年代认为英国人对印度村社破坏具有进步意义的看法，向我们暗示了印度社会复兴的另一条道路：不经过资本主义阶段，而利用现代资本主义生产的一切成果，克服村社的保守落后性，保留它的公有制形式和其他一切有利的因素，从而建成一个高于资本主义的新的社会。但随着殖民统治的加深，印度要走这条路线越来越不可能了。英国人彻底摧毁了村社，确立了近代意义上的私有制，培植了较强大的资产阶级和地主阶级，建立了大资产阶级和大地主阶级联合专政的政治统治。另一方面，他们又在社会的各个方面保留了前资本主义的落后、保守的东西。这使印度人民的命运更加悲惨。现在的印度社会，正在背着前资本主义的沉重包袱缓慢地向资本主义方向发展。但实践证明并将继续证明，印度资本主义的发展不会给广大人民带来好处。印度这个“巨大而诱人的国家”[3]要复兴起来，马

---

① 同上书，第438—439页。

② 《马克思恩格斯全集》第19卷，第433页；另见《科氏一书摘要》，第81页。

③ 《马克思恩格斯全集》第9卷，第251页。

克思暗示的道路并不是没有意义的。

现在,我们可以把马克思的印度村社思想归纳如下:

印度村社是一种脱胎于原始氏族公社,并带有氏族公社残余的社会生产组织。村社特殊的分工方式和土地制度以及其他的自然、社会诸条件使其成为一个牢固的自给自足的生产机体而存续下来。在漫长的历史进程中,村社缓慢解体并分成一系列发展阶段,但直到近代西方资本主义入侵之时,村社共同体仍是在印度社会中起重大作用的因素。印度社会的许多特点都可以从村社共同体理论中得到解释。村社的排他性、闭塞性以及传统的共同体力量对人的种种制约阻止了新的生产方式的产生。这是印度社会停滞的原因,也由此产生了印度社会的其他一些特点。但这并不等于说印度只有经过西方殖民主义者的破坏才能向前发展。马克思也正是基于对村社的分析暗示了印度的另一条复兴之路。

马克思逝世后的一个世纪以来,随着历史学、考古学、社会人类学等学科的不断发展,人们对印度村社及印度社会历史的认识大大丰富了新的研究成果,有的验证了马克思论断的正确,有的在马克思由于种种条件限制未能分析或未能深入分析的问题上补充和丰富了马克思的理论。同时也必须承认,当时对印度社会的认识还不丰富,像村社这样的概念并不是一个严谨的分析工具,马克思的某些具体结论(如文中提到的专制主义与村社关系问题)是否符合印度历史事实,仍有进一步探讨之必要。总之,在研究印度问题时,我们既要分析重视马克思的论断,反对没有经过认真细致的研究就轻率地断言马克思论断已过时的做法,又不能仅仅停留在马克思的某些词句和某些具体结论上,把马克思的论断变成教条。只有这样,我们的马克思主义水平才能提高,印度问题研究才能有所前进。

第二节
马克斯·韦伯的印度宗教观、种姓观

一般认为，德国社会科学家马克斯·韦伯(Max Weber，1864—1920)是宗教社会学的创始人。他对世界几乎每个重要宗教都有分析。这方面的成果收在他死后出版的《宗教社会学论集》(1921—1922)中。该书内容包括基督教、儒教和道教(第一卷)，印度教与佛教(第二卷)，古代犹太教(第三卷)。本书根据该书第二卷①，参考其他一些材料，对韦伯关于印度各宗教和种姓的论述加以评介。

(一)韦伯宗教社会学的基本理论框架

韦伯对印度宗教的论述，是他整个宗教社会学的一个组成部分。为了更好地理解他关于印度宗教的思想，有必要先了解他创立的宗教社会学的基本框架。

宗教社会学对宗教的研究，重点不是教义本身，也不是关于宗教的起源与发展的考证，而是宗教教义所体现的精神对社会经济和政治的影响，或者说，是宗教的伦理观同现世的关系。韦伯认为，在宗教伦理与现世的关系问题上，世界上的宗教可划分为四种类型。第一种，即"出世禁欲主义"。这种类型主要以古代和中世纪的基督教为代表。他认为，早期的基督教要人们完全不要关心现世和一切世俗事务。主张虔诚地向神祈祷，等待天国的到来。

① 该书1962年由Hans H. Gerth和Don Martindale两位学者翻译成英文出版，题为：*The Religion of India, the Souology of Hinduism and Buddhism*, the Free Press of Glencoe，1958年第一版，1962年第三次印刷。

这种类型的宗教拯救理论是一种“先知伦理”，即不断要求亲证先知的存在，把人仅看作神的工具或“奴婢”，对现世采取宗教性的“禁欲态度”。中世纪的基督教认为，参与现世事务是对神明的疏远，因为现世是一个充满罪恶和诱惑的领域。为了获得拯救，个人应完全从尘世中隐退，以苦行、修炼为宗旨，入修道院做修士或修女，过静默、劳作、斋戒、祈祷、苦行修身的集体生活，并认为这是宗教拯救的惟一可靠方法。古代和中世纪的基督教排斥对财富的追求，认为财富是拯救的巨大危险。对财富的追求同获得宗教上的拯救相比，不仅毫无意义，而且也不道德。

第二种，“入世禁欲主义”。表现在改革后的基督教新教之中。同古代和中世纪的基督教不同，基督教改革后出现的新教(又称加尔文教或清教)，并不认为个人参与世俗事务是获得宗教拯救的障碍。相反，新教徒怀有一种特殊的宗教神圣情绪，力求做到在世俗职业中亲证自己是上帝挑选的工具。要获得拯救，不是过隐修生活，而是积极参与世俗生活。在这种类型的宗教伦理中，教徒是禁欲主义者：勤勉、刻苦、节俭、节欲；同时又是世俗主义者：世俗世界是他们的责任，他有按其禁欲主义理想改变世界的义务，教徒只能以世俗职业上的成就来确定上帝对自己的恩宠。做好世俗职业是人的“天职”，人们必须努力工作履行天职以荣耀上帝。

第三种，适应现世类型。表现在中国的儒教中。韦伯认为，儒教是一种“读书人的教诲”。它虽是一种宗教，却没有拯救理论。儒教不像出世禁欲主义那样强调脱离现世，也不像入世禁欲主义那样，教导人们积极履行天职以亲证神的伟大。它主要教导人们去适应传统，适应各种秩序和习俗。

第四种，逃避现世类型。表现在道教、佛教、印度教以及中世纪欧洲一些神秘主义思想家的学说之中。他认为，一切冥想式的神秘主义的归结，都是“对现世的绝对逃避”。这种逃避现世的宗

教伦理，是古典佛教的特征，也不同程度地表现在所有亚洲和近东形式的拯救理论之中。逃避现世同出世禁欲主义看起来很相似，实则有严格的区别：出世禁欲主义同现世有一种不断战斗的、否定意义上的入世态度，这里表现的不是逃避，而是拒斥。而逃避现世则具有冥想式神秘主义特征。逃避现世自身，从心理上说，并不是逃避，而是对不断出现的新诱惑所取得的胜利。前一种情况下，个人确信自己是神的工具，而在后一种情况下，个人不是神的工具而是神的“容器”。后者的入世特点是悲观主义和意志消沉。但韦伯也承认，这两种类型是可以互相变化的。

基于这种分析，韦伯认为，近代西方资本主义的生产和发展，是一种得天独厚的现象。它不是某种特定的经济运行的产物，而是起源于一种纯粹的精神因素——欧洲宗教改革后出现的新教的伦理观。他认为，在上述四种类型伦理观中，惟有入世禁欲主义同现代资本主义“精神”之间有一种“亲和性”。新教徒是“合理主义者”，从入世禁欲主义伦理中产生了“合理的”生活态度和理性主义。再加上其他因素的配合，最终造成了近代资本主义在西欧的产生。关于新教同资本主义起源的关系的分析，集中表述于他的名著《新教伦理与资本主义精神》中。作为反证，他也分析了中国的儒教和道教，印度的佛教和印度教、以及古犹太教和古基督教，以说明为什么在这些宗教伦理背景下不能产生现代资本主义。

（二）印度教与种姓制度

在上述理论框架下，韦伯以其渊博的知识，展开了对印度宗教和社会的多方面分析。

韦伯认为，古代印度已具备现代资本主义发展的某些有利因素，如，印度从很古的时候起就是一个“商业之国”，今日合理的算

术制度，即所有“计算”技术的基础，均源于印度。印度人还发展了包括数学和语法学在内的合理的科学，并出现了众多的宗教和哲学派别，而这些派别大都建立在“主知主义”的成体系的合理的要求之上。在印度法中，同中世纪欧洲法律制度一样，也可以看到许多构成资本主义出发点的因素，尽管如此，印度社会内部仍未能产生现代资本主义。韦伯认为，一个重要原因在于印度人的宗教精神。

根据他的看法，印度宗教精神的民族形态，是“印度知识分子正统的拯救理论”，即印度教。他认为，在印度教中，缺少新教那样的，对现代资本主义产生和发展起重大作用的“进取心”、“成就感”之类的精神素质。因为在印度教教义中，没有倡导通过努力履行天职或改变自己命运以亲证神的伟大这类思想。印度教的拯救理论是超脱现世，通过冥想达到与梵的合一。而要做到这一点，“绝对必要的条件是，现世就得严格履行种姓义务和避免为挣脱自己原有种姓而试图采取的任何亵渎性行动”。“因果报应”、“轮回转世”的思想，对行为者的任何进取活动构成严重负担，因此，只要人们笃信因果报应说，就不能想象任何革命性观念或进步思想能存在下来。

种姓制度作为印度教不可分割的一部分，当然也纳入韦伯的分析视野。他认为，印度是一个“由极强韧的出身身份结成的国家”。具体说来，印度是一个有婆罗门(祭司)、刹帝利(武士)、吠舍(工商手工业者)和首陀罗(奴隶)四大种姓的国家。种姓制度作为一种排他性的、严格的身份制，一直在印度社会中发挥着重要作用。而且，种姓作为一种封闭的制度，是婆罗门思想的产物。韦伯指出，若没有婆罗门浸透性的压迫，这种世界上无与伦比的社会等级制度是不会以如此完善的形式出现的，也不会占据统治地位。

对印度教徒来说，人在理论上就是不平等的，这种不平等同人

与动物之间的差异是一样的。当然，个人在获得宗教救赎方面，也有同样的机会，不过，这种机会不是在现世，而是通过不断再生过程：人可到达天国，或人动物界，或人地狱。韦伯注意到，印度教的伦理观没有为印度教徒提供在现世生活中改变其地位的理论上的可能性。种姓制度永远是正当的。个人可通过一系列的再生最终进入天国，不过，所需时间依人的出身有长有短。而且，这只有在种姓体制内才有可能。种姓是永恒的，任何企图摆脱种姓束缚的人都会受到诅咒并被宣判为进入地狱最底层。在印度教世界中，不存在"原罪"这一概念，因为在印度中是不存在"罪恶"的，毋宁说，这里只存在对所属种姓的法（达磨）的违犯。实际上，印度完全不存在法庭面前或至少在"神"的面前人类任何"自然法意义上的"平等。这种情况完全并且永远排除了批判意义上和自然法意义上的"合理主义"思辨和抽象形式，也阻止了任何"人权"的建立。所以，在印度根本不存在所谓"国家"、"公民"及"臣民"之类的概念，这里存在的只是关于身份的"法"。

关于印度教与社会阶层的关系，韦伯把印度教视作"正式的印度宗教精神"，对这种宗教精神起决定作用的是该宗教的担当者，即婆罗门阶层。婆罗门曾是上流有教养的阶层，后来又成为上流读书人阶层。根据他的看法，同古希腊城邦文化中的知识分子形成对照的是，婆罗门的地位受到巫术和礼仪的束缚。婆罗门在为王公服务时，常常同供祭和巫术保持着关系。婆罗门是由一部分王公牧师、解难答疑的神学家、法学家、祭司组成的读书人。上流婆罗门的报酬，既不是国家发工资，也不像家产制国家那样，提供俸禄和掠夺机会，而是固定的地租和田赋收益。这样，官员们的俸禄永远不会被取消。而且，最高的婆罗门地位，是宫廷牧师。直到后来英国人统治时期，最高法律顾问，即婆罗门最高的"潘迪特"（对通晓种姓法规的婆罗门的称呼），大体上仍是地方上的头面人

物。

韦伯还分析了印度教同政治的关系。他指出，与欧洲中世纪后期王权同教权的激烈冲突以及王权与城市中产阶级的结盟不同，印度教能在印度的具体社会条件下给统治阶层的社会地位以一个无与伦比的宗教上的合法肯定。反过来，政治条件也有助于印度教在印度文化中处于主导地位。他指出，为了在宗教上具有合法地位，在政治上和社会上都占统治地位的阶级与僧侣进行联盟，一直具有决定性作用。

韦伯认为，正是印度教和种姓制度，阻碍了印度近代资本主义的产生和发展。但是，种姓制度实质上对经济发展的消极影响，并不像有人认为的那样，主要是由于强加给社会互动的一些限制和禁令。实际上，在大型企业的劳动集中化要求面前，种姓制度是相当灵活的。种姓制度还没僵化到反对不同种姓的人在同一个作坊内工作的程度。主要的障碍，毋宁说是整个种姓和印度教社会制度下形成的传统主义的、反合理化的“精神”。根据他的看法，近代西方资本主义得以成功的经济因素包括：合理的资本主义核算、自由市场和消除对贸易的不合理限制、合理的技术前提、有法可依的经济秩序等，而这些东西在种姓印度教社会中是无法形成的。种姓印度教文化对经济的影响集中表现为因循守旧的传统主义：工具上墨守成规，技术上任何革新都被看作是对种姓法规的违犯，因而都可能丧失种姓身份。必须指出，韦伯并没有把印度教和种姓制度视为印度社会停滞性的惟一原因。在这方面，他接受了马克思的分析，即印度村社中工匠的特殊地位——不依赖市场而只依赖不变的实物报酬——，是印度乃至亚洲社会停滞性的原因。他承认马克思的这个分析是正确的，但他补充道：不仅必须把村社工匠的地位、而且也必须把整个种姓制度看作是停滞性的负担者。种姓制度对经济的影响，完全是保守的和反理性主义的。……要

在种姓制度的基础上产生工业资本主义的现代组织是完全不可能的,在礼仪法规之下,职业的任何变动以及劳动技术的任何变化,都会引起礼仪地位的降低。在这种情况下,(印度)要从它自身中产生经济和技术革命或者哪怕是这种革命的萌芽,都是不可能的。[1]

种姓、印度教和政权的密切结合,影响了行会和城市的发展。行会和城市是西方近代资本主义产生和发展的重要前提。而印度的特点在于:这些城市中行会组织的出现,既没有导致西方类型的城市自治,也没导致西方世袭制国家那种社会和经济组织的产生。相反,种姓制扼杀了这种组织。印度的城市不享有真正的自治或自主权。行会和公民没有独立的军事力量,所以,君主随时可对它们进行镇压,只要他发现这样做于己有利。

因此,印度和中国一样,都有各种各样的拜物教、泛灵论的和巫术的信仰与实践——河神、塘神、山神、高度发达的文字程式、巫术,等等。在印度,巫术宗教也阻碍了技术工业的发展。经常发生这样的情况,即"工具被作为准偶像受到崇拜",并且和其他传统特质一道,"工具的这种定型化乃是所有技术发展的最大障碍之一"。

综合这些分析,韦伯得出结论说,英国统治印度之前和统治期间,现代资本主义没有在印度土生土长地发展起来,而是作为一个缺乏自治开端的既已完成的人工制品而被接受下来的。他断言,英国人微弱的资本主义统治一旦结束,印度就会重新回到诸国争雄、盗匪猖獗的中世纪。

---

① Weber, *The Religion of India*, p. 112.

(三)古典佛教与耆那教

除了种姓和印度教外,韦伯还对古典佛教和耆那教有专门的论述。

韦伯认为,佛教也是逃避现实类型的宗教。古典佛教对神秘顿悟的专心,是一种"极端的出世伦理"。这里所追求的,不仅是从罪恶与苦恼中摆脱出来,而且是从"无常"中,即从业因果报的轮回中得到永远的寂静和救赎。在这种情况下,每个人都有固定的"业"(劫磨),也只能如此。在这种惟一、真正的首尾一贯的逃避现世的基础上,理所当然地不存在通向合理经济和社会伦理之途。

韦伯认为,古典佛教是一种"独特的、非政治并且是反政治的宗教"。更确切地说,它是一种"巡游各地并受过知识训练的苦行僧的宗教技术论"。同时,它也是一种"拯救宗教",而且是一种考虑如何拯救、考虑"从何而来"、"到何处去"的在拯救努力方面最激进的一种形态。

韦伯指出,古典佛教的拯救,完全是个人固有的行为。佛教里不存在救世主的帮助,因它根本不承认任何神明和任何形式的祭祀。佛教中代替神明理论的,是无可置疑的业报学说,即普遍的业因果报伦理。个人在彼岸的命运,完全是自己自由态度的结果。根据韦伯的说法,业报理论的出发点不是"人格",而是"各自行动的意义和价值"。并且,佛教教诲的归结是"无执",即对于所有志向、希望和愿望,所有今世和来世的执著都是无意义的。

关于佛教同社会阶层的关系,韦伯指出,古典佛教贬低婆罗门的知识和哲学,故引起了王公和城市贵族的共鸣。佛教的担当者是"上流在俗者有教养阶层"。佛教是他们创造的许多拯救学说之一种,并且是最能自圆其说的一种。佛教的拯救观,是一种冷静

的、高层次的伦理,而且要求个人自我独立,所以佛教决不会成为大众的拯救信仰。它的影响所以能超越有教养阶层的范围,是因为,它同苦行者“沙门”(Sramana)的出家这种在印度早已存在的有力行为结合在一起。

佛教在印度上层人中被一种根植于吠陀基础之上的“文艺复兴”所打败。在民众中,则败于同印度各救世主宗教的竞争。在这些救世主宗教中,有毗湿奴教派各形态、密教的巫术和神秘的宗教仪式,尤其是“巴克蒂”信仰。

韦伯认为,佛教成为地球上最大的宗教之一这一事实是令人瞩目的。佛教传到中国、朝鲜、日本等地,其纯粹性发生了变化。在中国,佛教在同道教的竞争和多重交错中结合起来,其结果形成了独特的民众宗教精神。但是,佛教同道教、印度教一样,都不具有能产生资本主义伦理的“趋向合理生活方式的原动力”。

印度的另一宗教,即耆那教,与佛教是在同一个时代产生的。与佛教不同,耆那教更为印度式,故本质上只限于印度本土。根据传承,耆那教的创始人 Nigganttha Nātaputta(大雄)也出身于刹帝利贵族。

耆那教虽然也接受了阿特曼(我)的理论,但却完全排除了梵这种神格化了的世界灵魂。它排斥吠陀教养、礼仪和婆罗门阶层,故被斥为异端。韦伯认为,耆那教从一开始就不是那种“上了年纪者临时埋头苦行生活的各个贤者的共同体社会”,也不是终生苦行的先知者,勿宁说,耆那教是一个职业僧侣的特殊教团。而且,耆那教团是一个“在特殊意义上极为本质的、禁欲主义的共同体社会”。

在耆那教中,对在俗者最重要的戒律是对占有财富的限制。它规定不得占有超过“必要限度”的东西。它并不禁止获得财富自身,只是禁止对财富所作的努力和执著。韦伯注意到耆那教的这

一特点同西方禁欲主义的新教非常相似。在耆那教徒中，虚伪和夸张受到极严格禁止。经济交往要绝对正直，禁止各种欺诈和一切不正当的营利行为。所以，该教派没有以典型的东方式的方法同所谓的“政治资本主义”（官吏、包税人以及皇族的财富积累）相联系。他们也像西方基督教的教友派那样，遵守着“正直为最善”之策这种初期资本主义的格言进行工作。

耆那教徒的“不杀生主义”是有名的，关于这一点，韦伯分析道，由于他们严格的不杀生的戒律，他们不得从事手工业和农业，因为这些工作都有可能杀死虫类。出于同样理由，他们尤应忌避外出旅行。因此，他们只能从事定居的商业。其次，他们同犹太人一样，只限于从事银行金融业。所以他指出，在清教经济史中看到的那种“禁欲主义的强制节约”，在财产使用意义上或者在不是作为利息财产而是作为营利资本来积蓄财产这个意义上，也同样在耆那教中起作用。他认为耆那教也受着非合理主义的传统束缚。在这种束缚之下，耆那教徒一直处在商业资本主义之中而未能建立近代工业组织。因为在这里无法生长出在西方见到的产业资本。

（四）几点评论

（1）韦伯生活的时代，是马克思主义在世界范围内广泛传播和无产阶级革命运动蓬勃发展的时代。马克思主义对资本主义的无情批判和揭露，使资本主义面临着深刻的理论危机。当时的形势需要有人站出来为资本主义制度辩护。作为资产阶级营垒中的一名自觉成员，韦伯的全部思想建立在以现代资本主义为体现的私有制的“合理性”和“合法性”这一价值理想之上，自觉地为资本主义制度辩护。因此，从根本上说，他的思想是同马克思主义对立

的。他的思想观点，只是他那个时代、他所处的阶级的真理。他死后被称为“资产阶级的马克思”，就说明了他的全部思想的局限性。

(2)韦伯是第一位将宗教同经济发展联系起来作系统考察的学者。他对世界宗教伦理类型的划分，使人们对宗教的认识深入了一大步。后来的研究者曾就他对一些具体宗教的看法作出批评或修正，但对他创立的宗教社会学理论本身都给予肯定。宗教社会学开创了人们认识宗教和社会的一个新视野。应当承认，我国的研究者对这个领域还较陌生。重要的是应当作细致的调查研究工作，而不是轻率地作出否定的结论。

(3)在对待“资本主义产生和发展”这一问题上，韦伯同马克思的分歧在于：马克思认为，现代资本主义的产生，是历史发展的必然产物，归根到底是经济运动的结果。韦伯则认为，资本主义的产生只是一系列历史因素巧合的产物，这些因素在历史上有可能相遇(如西欧)，也可能不相遇(如中国、印度)。这些因素的汇集、巧合是某种意义上的偶然性。马克思着重分析了西欧产生资本主义的社会经济结构，他对东方社会的分析，也是着眼于东方未能产生资本主义的与西方不同的社会经济结构(如印度的村社制)。韦伯则着重分析了宗教、伦理和社会心理以及这些精神因素对资本主义产生和发展的影响，论证了新教伦理同资本主义的关系。他对东方社会的分析，也是着眼于东方未能产生资本主义的特殊的宗教伦理和民族精神。韦伯在这方面的分析对我们有借鉴意义。

(4)韦伯时代的社会学，正处在从历史哲学向实证社会学过渡的时期，社会学未摆脱浓厚的思辨特色。尽管韦伯力求把握和收集整理大量的事实，倾向于社会学的经验研究，但他的理论体系在很大程度上仍是思辨式的。他提出若干“理念类型”(ideal type)，即新教的西方、印度教的印度、儒教的中国等，应用于研究，并主张在任何情况下“类型”都不应与事实相符合。他对印度的论述，主

要不是依据实证的调查，而是依据文献资料的推论。为了符合他的理念类型的要求，他特别强调其中某些特征，故意忽略贬低另外一些与新教相似又为人们共同遵守的道德法则和文化特征。如印度教中的自制、节俭、容忍，中国儒教中的信用、勤奋、节俭等。在文献材料的利用上，他所用的资料基本上是印度教诸经典，并未注意到社会人类学者和民俗文化学者的材料（这类材料在当时已有所积累）。印度教经典多为婆罗门祭司编写，其影响只限于社会有文化教养的上层和居住在城市中心地区的人们。经典的规定同实际生活、社会精英阶层与未受过教育的乡间百姓之间是有很大差距的。这不能不使韦伯关于印度的理论的普遍性受到很大限制。

(5)出于维护资本主义制度这一立场，韦伯对西方殖民主义统治对印度社会影响的分析是片面的。他只强调英国人的殖民统治对于抵制种姓制等“非合理性”因素有积极作用，而没有考虑殖民统治对印度社会结构和经济发展的破坏性影响。他的结论，实质上掩盖和淡化了这样一个基本的历史事实：在长达近 200 年的殖民统治时期，印度的经济命脉完全掌握在殖民者手中，印度发展起来的工业是畸形的，只是那些同殖民者掠夺原料有关的行业。就是对种姓本身的影响，也不仅仅是“破坏”，诚如我们业已分析的那样，英国人在采取了某些与种姓制度相抵触的做法的同时，也采取了旨在加强种姓对立的政策。韦伯关于：“英国人统治一旦结束，印度就会重新回到诸国争雄、盗匪猖獗的中世纪”的预言失败了。独立后的印度在发展民族经济和社会进步方面取得的令人瞩目的成就，说明即使是像印度这样的有着顽固的“传统主义”和根深蒂固宗教信仰的社会，实现工业化从而进入现代化国家的行列也是可能的。过于强调“成就感”、“进取心”等文化精神因素解释印度社会的“停滞”、“落后”，难以自圆其说。印度教的拯救观、经济伦理观、种姓制度、因果报应、神牛崇拜等文化心理因素，肯定对印度

经济发展以及社会的现代化有负面的影响，如何评价这种影响仍是今后学术研究的一个课题，但若偏于一执，将此解释为印度不发达的决定性原因，就很难令人信服了。

第三节
许烺光对印度种姓、印度教社会的心理人类学分析

美籍华裔人类学者许烺光(Francis L.K. Hsu)，在心理人类学和比较文化方面著述颇丰。其中，他从比较文化的角度，对印度教、种姓制度、印度教徒的亲族体系及文化心理等，有独到的分析，他的理论反映了文化人类学者对印度教社会的研究成果，故有必要对许氏其人及其理论作一介绍。

(一)许烺光其人其论

许烺光，1909年10月28日出生于中国东北辽东半岛的庄河。少年在哈尔滨高中读书。1933年毕业于上海大学社会学系。大学二年级时“九一八”事变起，从此与父母失去联系。大学毕业后曾在上海从事国际救援活动。1934—1936年在北京联合医院担任“社会工作员”。1937年获“义和团事变英中赔款奖学金”赴英留学，在伦敦大学随马林诺夫斯基攻读人类学。1940年通过博士论文《中国南部家庭的功能》。1941年取道南非、印度回国，在当时设在昆明的国立云南大学任副教授、教授，讲授社会学和人类学。1944年受美国文化人类学代表人物林顿的邀请赴美，在哥伦比亚大学任讲师，并跟林顿攻读心理人类学。1945—1947年任纽约州科奈尔大学副教授。1947年到伊利诺伊州西北大学(设在埃文斯顿)任教，1955年升任教授。1957—1976年任该大学人类学

系主任,1977—1978 年任美国人类学协会主席。1978 年退休,1978—1982 年任旧金山大学"教育中的文化研究中心"主任。1982 年以后从事精神心理学方面的顾问、演讲和著述。游历过亚洲、欧洲(包括苏联和东欧)和北美许多地方,曾在下述地方做过田野调查工作:中国中北部(1935—1936)、西南部(1941—1942,1942—1943),夏威夷华裔居住区(1949—1950)、印度(1955—1957)、日本(1964—1965)。曾任芝加哥大学、斯坦福大学、哈佛大学、俄亥俄州立大学、夏威夷州立大学、印度新德里大学、加尔各答大学、中国台湾和香港一些大学的客座教授。他自称是"边际人"(marginal man),现正在从事《没有相互关系的人们》、《一个边际人的人类学》等著述。

许烺光同鲁思·本尼迪克特、玛格丽特·米德同属于文化人类学心理学派的代表人物,都以研究民族心理、国民性等问题见长。不过,许氏的研究有他自己的特色。他的研究可分为两个领域:心理人类学理论和大型文化的比较(重点是中国、印度、美国和日本)。我国已翻译了他的两部著作,一本是《美国人与中国人》(彭凯、刘文静等译,华夏出版社 1989 年版)另一本是《宗族、种姓、俱乐部》(薛刚译,尚会鹏校,华夏出版社 1990 年版)。这两部书皆属于他的第二个研究领域。在这方面,他关心的重点不是某个特定的地域或民族,也不是某些狭窄的领域(如像本尼迪克特、米德等那样研究育儿方式与个性形成的关系),而是从文化、亲族集团和个人三者相互关联、相互作用的角度提出和解释问题。因此他实际涉及了社会学、文化人类学、社会心理学等许多学科。同许多社会学者和文化人类学者一样,他也是从"人是有各种需要的动物"这一命题出发来构筑他的理论体系。人的需要分为生物性需要和社会性需要两类,前一类需要为人和动物共有,只有后一种需要才为人类所独有。许氏认为,人的社会性需要最基本的有三种:社

交、安全、地位。这些需要是在各类社会集团中得到满足的。他给自己提出的分析任务是：人的社会性需要的满足同社会集团以及文化思想之间具有怎样的关系，社会文化通过怎样的机制作用于个人，个人的社会需要在中国、印度和西方等各种文化模式中是怎样实现或怎样受压抑的，社会文化又对个人产生了怎样的心理影响等。以印度模式为例，他关心的重点不是印度教社会家庭、种姓的结构、功能、特点或宗教文化特点，而是将印度教文化、印度社会组织以及印度教的个人视为一个整体，揭示超自然中心的心理文化取向、母子关系占优势的亲族关系、离心的世界观、片面依赖的行为取向、等级(教阶)原则以及种姓等相互影响、相互作用的动力学关系，并揭示隐藏在每一种文化模式背后的统一的心理因素。许氏认为，正是这些心理因素，使大多数文化的行为模式变得可以预测，也使一种文化区别于他种文化。正是在这个意义上，他称自己的工作是研究“文化语法”(Grammar of Culture)。也就是说，每一种文化模式都像一种语言，尽管表面看来扑朔迷离、千变万化，但都是依据一定的语法规则运行。而许氏要做的，正是揭示这种规则。

许氏采取的研究方法有其独到之处。他把他的方法称作“比较接近法”(comparative approach)。这种方法的特点是：第一，它是一种宏观比较的方法。用来比较的单位不是某些文化类型中的某些具体现象，而是整个文化体系。这是一种跨文化的比较。这种大规模的比较方法，我们在马克斯·韦伯、A.J.汤因比那里看到过，不过，除了理论体系和侧重点不同外，许氏同他们的根本区别还在于：他的研究以大量社会学、人类学的田野调查结果为基础。从整体研究世界几个大规模文明这一点看，许氏的方法具有“粗线条勾勒轮廓”的特点，但就其使用的方法、材料和一般效果而言，又具有实证性和“细部刻画”的长处。这种研究可谓“粗细结合”。第

二，在材料的获得和处理上有独到之处。如他本人所说，他采用的既不是严格意义上的人类学方法（通过参加一小社区的活动进行观察），也不是完全的社会学方法（通过抽样调查等对材料作定量分析），而是介乎二者之间。以印度为例，作者曾在印度从事田野调查工作两年，但并不局限于某一社区，而是同各阶层人士进行广泛接触，收集印度人的"生活史"（类似我国的家谱），调查印度家庭中的亲子关系，还调查了自杀、精神病、社团活动等印度教徒生活的特殊领域。在材料的处理上，把圣典、神话、民间故事、戏剧、小说同基于田野调查的社区研究成果结合起来，将前者所反映的东西视为社会的理想，将后者视为实际情况，从整体上考察二者之间的相互作用以及各自的意义。这种方法集中体现在他的上述两部著作之中。他的比较文化理论以及对印度教社会的论述，在《宗族、种姓、俱乐部》中得到了最充分的表述。

（二）比较文化的基本理论体系

正如在《宗族、种姓、俱乐部》一书的前言中所说，他的比较文化的理论体系是建立在两个假说之上的。第一个假说是"中国、印度教的印度和美国这三个民族，都以自己的文化为背景，都有自己独特的世界观、文化心理取向和行为模式。即中国人的情境中心主义（situation-centeredness）和相互依赖（mutual dependence）、印度人的超自然中心主义（supernatural-centeredness）和单方面依赖（unilateral dependence）、美国人的个人中心主义（individual-centeredness）和自我依赖（self-reliance）。第二个假说是，个人最重要的社会关系是与其家庭成员的关系。而他与其他成员的关系，或者是以这种关系为模型形成的，或者受其支配。个人的社会要求（安全、社交、地位）首先是在初始集团（亲族集团）中得到满足。当

初始集团满足不了人的全部社会要求时，人会到二次集团中去寻求满足。各个社会都有形形色色的二次集团，但最重要、最具决定作用的二次集团只有一个。对中国人来说，最重要的二次集团是宗族(clan)，对印度教徒来说是种姓(caste)，对美国人来说是各种形式的俱乐部(club)。

围绕这两个假说，许氏展开了规模宏大的分析。中国人的家庭、亲属中有一种持久恒定的关系，每个人都被固定在这个关系网上。他的所有社会性需要都能在这里得到满足。由于自己集团内的东西和集团外的东西对他来说具有根本不同的意义，他通过人生体验认识到，不同的状况存在着不同的真理，故这种类型最基本的文化心理取向是情境中心，即个人对世界的反映不是统一的，而是根据自己的集团和外部集团采取不同的标准。在这种文化下，人的基本的行为模式是相互依赖，即在亲属关系网络中，别人依赖他，他也同样依赖别人。每个人都十分明确自己的义务和责任，也十分明确对被赋予的东西回报(尽管回报的时间也许很迟)。例如，父母的恩义是把自己养育长大，而行“孝”则是对这种恩义的回报。美国人在家庭和亲属中不存在个人的永久、恒定的基地。个人生活以及对环境的基本取向是自我依赖。即自己一个人考虑，一个人作决定，用自己的力量开创自己的道路。在这种模式下培养出来的个人，对依赖无法忍受，依赖会伤害他的自尊心。他也不让别人依赖于他，因为那样也会引起对方的反感。为了得到一个可以依靠的、恒定的关系，与情境中心世界不同，他们对生活和环境总是从单纯、绝对的立场出发，要么认为世界绝对的好，要么认为绝对的坏。印度教家庭和亲属关系介于中国和美国之间，他们同亲属网络的联系，既没有情境中心世界那样牢固、持久，但又比个人中心世界牢固。在这里，超自然的绝对真理受到强调，个人努力使自己同终极实在或其显现物相亲近，故印度教徒的基本的文

化心理取向是超自然中心。这种取向表现在人际关系上，就是片面依赖。即作为依赖者并不认为自己的依赖地位是可耻的，他领受东西并不认为一定要还报。这是一种非互惠关系。

那么，为什么这三个社会中的家庭在结构和内容上有如此大的区别呢？许氏认为，这是由家庭中占优势的亲属关系的不同决定的。中国家庭中居优势地位的是父子关系。这种关系的基本属性是连续性和包容性。所谓连续性，是指每一组父子关系都构成由许多父子关系组成的大链条的一环；所谓包容性，是指从纵的方面讲包括死去的祖先和未出生的子孙，从横的方面讲包括所有旁系亲属。由此发展起来的基本的社会组织是扩大了的父系大家庭——宗族。由于个人的不可让渡的身份，宗族具有十分稳定的性质。由此培养了人们事物不可转换和对宗族向心的世界观。由于个人的社会性需要在亲族体系中能得到充分满足，人们对整体集团之间关系的变化不太关心，缺乏对变化的内在冲动。故中国的历史趋于静止状态。印度家庭中居优势地位的关系是母子关系。这种关系的基本属性有非连续性、包容性、依赖性和扩散性。与中国人不同，印度教徒的亲族集团不能为个人提供一个完全满足社会性需要的庇护所，他们必须到二次集团（种姓或亚种姓）中去寻求这种满足。但与终极实在合一的文化理想把印度教徒的这种追求同对超自然的依赖结合在一起，培养了印度教徒离心的、“万物皆可转换”的世界观。印度教社会是一个具有无限分离性和扩散性的社会，在这个社会中，个人为了获得暂时的归依和安全，结成一个个自我封闭的壁围——种姓。历来的学者认为种姓具有强大凝聚力者居多，但许氏却认为这只是表面现象，种姓实际上反映了印度教徒离心和扩散的世界观。各个种姓集团都为在种姓序列中获得更高的地位而斗争不息，但由于缺乏衡量人们努力的具体标准（对超自然的追求不可能有这种标准），这种争斗不会有任何结

果。所以,印度教徒虽不乏对变化的内在冲动,却不会带来任何真正的变化。这是印度教社会长期分裂而又无本质变化的心理学原因。美国家庭中占优势地位的关系是夫妻关系。夫妻关系的基本属性是非连续性、排他性。亲族集团没有为个人准备下可以依赖的永久安居地,他必须在亲族集团之外寻求社会性需要的满足。因此社会不断组成各种自愿结成的社团(俱乐部)。按照许氏的看法,美国人到亲族集团之外寻求社会性需要满足以及离心性世界观,同印度教徒相似,不过,美国人的文化心理取向不是将他们引向超自然,而是在向外部世界扩大自我的同时,企图征服外部世界。在这种模式中,个人受到压力,有一种对变化的强烈的内在冲动,社会有较大的不断形成新集团的能力,故社会的变化较显著。

(三)印度教徒亲族体系的特点:与中国的比较

在马克斯·韦伯的思想中,印度教徒、埃及人、阿拉伯人、中国人和日本人,都是东方人。印度文明不过是东方文明的一支,其余两支是中国文明和日本文明。他虽然也指出印度教同儒教和道教的区别,但相对于同基督教西方的区别,“东方式”国家之间的区别显得不那么重要。许氏批判了这种误解,指出,印度教的生活方式,无论是从家庭结构、政治发展、文学艺术、宗教信仰或等级制度去观察,它同东方其他国家(如中国)的差别,和它同西方的差别一样大。他在对比了中国人的家庭和印度教徒的家庭之后,指出,尽管两个社会的家庭制度存在一些相似点,如理想的家庭形式都是父系制的大家庭、两种家庭内都实行“诸子均分”的家产继承制,都存在明显的两性间的不平等,但两种家庭制度的不同点更明显。二者区别表现在下述几个方面:

(1)支配中国人和印度教徒生活目标的传统不同。传统中国

家庭强调孝道,"百善孝为先"、"不孝有三,无后为大",这些话表达了中国儒教对家庭的伦理设计。个人对父母的义务是最优先和最重要的,而印度教徒家庭的伦理设计却全然不同。印度教法典认为,人出生蒙受三种恩惠,他们分别来自神明、圣人和祖先,个人对父母及祖先的义务,既不是最优先,也不是最重要。

(2)印度教家庭中存在尊师(Guru)制度,而中国不存在。印度教徒常有宗教导师,个人在精神生活(现在也涉及世俗生活)方面接受其指导。尊师教给弟子密咒,他们之间有一种连父亲都做不到的亲密关系。而在中国,个人或家庭的各种问题都被认为应在家内解决,不会求助于家庭或族中长者以外的人。与尊师弟子习俗相关,印度教徒随着年龄的增长有抛开家庭、外出巡游或过隐居生活的倾向,这就是印度的遁世制度。与此相对照,中国人永远维系着与家庭的纽带。

(3)对死者的态度不同。中国人的祖先崇拜比印度教徒发达,这主要表现在:中国人只要财力允许,都铺张葬礼、修建祖祠和墓地,编纂族谱。一般人也供奉祖先牌位,定期向死去的祖先上供,表现了一种即使"死"也无法割断的联系。印度教徒则不同,由于担心会被"污染",人一死就马上举行火化和祈求净化的仪式。印度教徒缺乏像中国家谱那样的记录,也不像中国人那样修建墓地、牌位和祠堂,表明人一死,与家庭便断绝了。更重要的是,中国人认为祖灵对其子孙有慈悲之心,不会伤害自己的后代,印度教徒则认为,死去的祖先是危险、可怕的,他们会对其子孙所犯过失进行惩罚。

除了这些"结构"上的差别,还存在"内容"上的差别,即支配两种家庭的主要关系不同。在中国家庭里,父子关系处优势地位,而在印度教徒家庭中,处优势地位的是母子关系。父子关系和母子关系的各自特点已如前所述。正是这种差别,导致两种家庭制度

的根本不同。何以印度教徒家庭中母子关系占优势？许氏指出两个原因：第一，印度教徒家庭中男女两性之间比中国分隔得更厉害，男性儿童接触更多的是母亲、祖母或其他女性；第二，印度教徒的父子关系没有中国人那样亲密，这部分是因为印度教徒男子对幼童的生活污物有极厌恶的心理，部分是因为印度教徒父亲更热衷于能使他更接近神明或“真理”的各种巡游或礼仪行为。

许氏还对比了中、印两个社会的宗族组织。中国人在家庭的直接延长线下发展了宗族组织，按照他的看法，中国的宗族组织有以下特征：(1)有一个明确的组织，并拥有一套适用于其成员的行为规则；(2)存在一个有权威的领导力量；(3)有关于其成员资格的明确标准和记录；(4)有用于教育和公共福利的财力；(5)共同的祖先崇拜仪式和设施；(6)有强大的凝聚力和团结心，等。而印度教徒的宗族(哥特拉)，不具有这些特征中的任何一个。“印度的宗族，既无任何团结心和实体性，也不是一个对于制约、强化和维持家庭以及社区生活有意义的组织，而且实际上在印度教社会与文化中并不占重要地位。”①

(四)种姓制度、印度教及印度教徒的文化心理特征

许氏认为，印度教徒的亲族体系并未给印度教徒提供一个满足其全部社会要求的庇护所，他们必须到家庭和宗族以外的地方去寻求归依。种姓正是他们满足社会、安全和地位欲望的家庭以外的集团。种姓有两个显著的特征，即：(1)自我封闭于自己筑起的壁垒之内，有一种不断分裂为一个个集团的倾向；(2)每个种姓

① 许烺光：《宗族、种姓、俱乐部》，第78页。

都强调对其他种姓占有优越地位。

同其他学说一样，许氏为了建立自己的理论体系，也使用了一些独特的概念作为分析的工具。这些概念有"文化心理取向、文化总理想、社会连带原则、主要二次集团、责任与报酬的比率等。对不同的社会，这些概念具有不同的内容。根据他的看法，印度教社会是这样的：

文化心理取向：	思想层面：超自然中心 行为层面：单方面依赖
文化总理想：	与终极实在的合一
社会连带原则：	教阶（等级）原则
主要二次集团：	种姓
责任与报酬的比率：	责任≠报酬（非互惠、非等价）

印度教徒个人的社会要求（社交、安全、地位），就是在上述诸因素的互动中得到满足的。许氏详细分析了这些因素之间的动力学关系，并建了一个模型。[①] 限于篇幅，这里就不作介绍了。

关于印度和中国社会发展方向问题，许氏虽未正面论及，在《宗族、种姓、俱乐部》一书中也作了简单的提示。许氏认为，无论是共产主义还是资本主义，同基督教和民主主义一样，都与西方人的生活方式（许氏称之为"个人中心"和"自我依赖"的生活方式）相联系。因此，共产主义在中国是否成功取决于契约原则（西方主要的社会连带原则）取代亲属原则（中国社会的连带原则）的程度。同理，资本主义在印度能否成功，取决于契约原则取代教阶原则的程度。许氏对世界发展总趋势的预测是：在全体主义（totalitarian-

① 许烺光：《宗族、种姓、俱乐部》，第171页。

ism)这一边(中国和印度包括在内),趋势是:较广泛的集团伴随着对个人欲望的让步,但仍主要受国家的指挥和调节;在民主主义这一边(美国及西方),趋势是:较广泛的集团伴随着对国家干涉的无可奈何的容忍,但仍主要由私人来组织和维护。无论哪一方面的趋势,都将以牺牲中国或印度教的生活方式为代价。[①]

(五)简短的评论

人类学最初是从调查研究原始民族发展起来的,后来涉及的范围越来越广,研究对象越来越复杂。许多原属于历史学、社会学、经济学和心理学的领域,人类学也打了进去并获得了巨大成果。许氏用人类学的方法,研究了世界上几个大的文明社会,提出了独到的见解,丰富了人们的认识。同韦伯的学说相比,许氏理论的特色在于:(1)文化上的多元价值观。即承认每种文化都是一种"模式",是人类的一种选择,都有其合理性,也都有其优点和缺点。在作对比分析时,尽量排除孰优孰劣的道德判断。韦伯虽然也倡导"价值中立性"[②],但在他的理想中仍能看到"欧洲中心论"的影响,如把新教西方的生活方式看作是"合理的",亚洲人的生活方式是"非合理的"、"受巫术束缚的"。许氏遵循了社会人类学的基本原则,即尊重各个民族的生活方式,作客观的描述,尽量摒弃道德评判。(2)韦伯揭示的是宗教伦理对经济发展的影响,缺乏对文化心理的具体分析,而实际上,宗教伦理或民族精神,必须借助于文化心理这一中介,才能对个人以及社会经济发生影响。许氏利用自己的特长,着重分析了不同民族的文化心理机制。揭示了个人、

① 许烺光著:《宗族、种姓、俱乐部》,第 273 页。

② 苏国勋:《理性化及其限制》,上海人民出版社,1988 年,第 267 页。

社会组织、宗教精神之间的动力学关系，应当说比韦伯的思想前进了一大步。(3)从方法论上看，许氏的理论虽然是建立在超大规模的跨文化比较基础上的，但所依据的材料并不仅仅是经典文献，而是有大量的实证调查。这就使他的立论更具说服力。

许氏在对印度教社会作发生学上的因果分析时，遵循了这样一条路线：印度教社会的独特之处在于印度教徒的超自然中心和单方面依赖的文化心理取向，这种文化心理取向源自印度教徒亲族体系中母子关系占优势地位，而母子关系占优势地位又是印度人独特的育儿方式的结果。这样，许氏实际上把一个十分复杂的问题还原为单一的因素。育儿方式对国民性格和文化心理肯定是有影响的，但是否影响到如此深刻的程度是有疑问的。尽管强调育儿方式的重要性，许氏并未具体告诉我们印度教徒的育儿方式有何独特之处。《宗族、种姓、俱乐部》一书中援引的 Morris Carstairs 和 Gardner murphy 等人对印度育儿方式的论述，也很一般。似乎不仅适用于印度，也适合中国。实际上，人们为什么不依赖自我，而依赖别的什么力量(按照许氏的看法，中国人相互依赖，印度教徒对超自然单方面依赖)，不仅受其亲族体系中占优势地位的成员关系的影响，也与生产力发展水平有关。社会生产力越发达，人们满足物质欲望的手段越丰富，自我依赖才越有可能，相反，人们就越趋于依赖他人或超自然力量。可以说明这个观点的一个证据是：无论是在中国还是印度，我们已看到，随着商品经济发展、工业化以及与之相联系的城市化发展，出现了夫妻关系在亲族体系中占优势的趋势，以及“个人中心”、“自我依赖”价值观的流行。

把不同的社会拿来对比，必须冻结许多条件，其中一个重要的条件是历史变化。也就是说，把用来作对比的社会看作既成的存在而不考虑其发展变化。但实际上，社会是发展、变化的。孔子时代的中国同清朝时的中国决不是一样的，今日中国同解放前中国，

无论从生活方式到价值观念，都发生了很大的变化。佛教盛行时代的印度社会同后来印度教盛行的印度，有很大的差别。中世纪的西方人并不那么热衷于“自我依赖”和缔结“非亲属、非地域的”社团，相反，人们处在对超自然力量（上帝）以及僧侣、贵族的严重依赖之中。不考虑历史变化，把各个社会定格为一种模式，在某种意义上类似马克斯·韦伯的“理念类型”（即新教的西方、印度教的印度、儒教的中国）研究方法，这种方法虽然减少了研究上的难度，却使其结论的普遍性受到限制。

附 录

南印度乡村社会实态

——坦焦尔地区库土尔村的实地考察

1992 年 1 月 2 日至 15 日,在印度 ICCR(Indian Council for Cultural Relations)的资助下,笔者对南印度乡村社会作了为期半个月的考察旅行,其中重点考察了泰米尔纳德邦坦焦尔(Thanjavur)地区的库土尔(Koothur)村。笔者之所以对坦焦尔地区的村落感兴趣,很大程度上是受了两本书的影响,一本是英国女人类学家凯思林·高夫的《东南印度的乡村社会》(Kathleen Gough, *Rural Society in Southeast India*, Cambridge Univ. Press, 1981);另一本是德里大学社会学系教授安德烈·伯特尔写的《种姓、阶级与权利》(Andre betelle, *Caste, Class, and Power, Changing Patterns of Stratifcation in a Tanjore Village*, 1966)。这两部出色的著作描述的村落皆在坦焦尔地区。

在马德拉斯大学,笔者结识了人类学系副教授 V. Karuppaiyan 博士。他是泰米尔人,曾在库土尔村做过田野调查工作。他将调查材料整理成一本书,名为 *Koothur, A Thanjavur Village. A Study of Changing Patterns of Land and Power Distribution*(未公开出版)。当笔者向他提出要考察坦焦尔乡村时,他向笔者推荐库土尔村,说该村是一个典型的南印度村落。从他那里

还知道,安德烈·伯特尔教授在其著作中描述的 Sripuram 村(真实名字是 Thilaisthnam)距离库土尔村只有 15 公里。这真是个意外的收获,笔者便决定访问这两个村子。由于时间短,笔者只重点考察了库土尔村。在 Sripuram 村只作了半天的访问。这里只报告库土尔村的情况。

(一)村落概况

库土尔村位于坦焦尔县城西北 25 公里处,被称作南印度文化摇篮的卡瓦利河(Cauvery)从村落南边流过。卡瓦利河水流湍急,而且流量依季节变化较大,故不利航运,只作灌溉用。该村的交通主要靠陆路。坦焦尔至孔拜康纳姆(Kumbaiconam)公路从村里通过,南距 Tiruchchirappalli 至 Nagappattinam 铁路约 11 公里。

坦焦尔地区气候湿润,日温差小,雨量充沛,土地肥沃,是印度重要的水稻产区之一。库土尔村就是一个典型的以生产水稻为主的农业村落,除水稻外,还种植椰子、甘蔗、芭蕉、花生等经济作物。这里一年四季适合作物生长,到处是一望无际的稻田。然而,水稻长势并不太好,亩产平均只有 230 公斤左右。坦焦尔县城有一榨糖厂,库土尔村生产的甘蔗大部分卖到糖厂,只有少部分零售。

村落的居住方式以种姓区分开来。全村划分为三大种姓集团,即婆罗门、非婆罗门和哈里真(即不可接触者)。这三大种姓集团居住在五个小区内:婆罗门一个区、非婆罗门和哈里真各两个区。各居住区有相对的独立性:空间上隔着一定的距离,每个种姓区都有自己的名字。婆罗门街区称 Agraharam,两个非婆罗门区称 Kaliamman Koil,两个哈里真区中,一个称 Kakanar Clolny,另一个称 Ambedkar Nargar(以近代贱民运动著名领袖 Ambedkar 博士命名)。各区有自己的庙宇和水井。这样,库土尔村实际上是由五

个相对独立的小村落组成的。这种居住方式在全印度是相当普遍的。它同中国大多数村落中各族姓集团在居住方式上缺乏空间隔离的情况形成对照。

该村的住房可分为两大类。一类是传统式的简陋的草房。屋顶用当地出产的芭蕉叶编织而成,尖顶,陡峭,适合当地多雨的特点。有的房子四周有高约一米的土墙,有的没有土墙,只用木棍支撑,实际上只是一个草棚子而已。由于该地区气候炎热,房子四壁都不密封。茅屋都很低矮,必须很弯腰才能进出。这种高度很可能有利于抵御每年雨季从孟加拉湾刮来的大风。这种房子造价低廉,哈里真街区绝大部分属这一类房子。

另一类是砖瓦结构房屋;红瓦房顶,类似我国北方农村的青砖红瓦房。婆罗门街区大部分属这类房子。另外,村中几户特别富有者住的是钢筋水泥结构的两层楼房。从整体看,婆罗门街区的住房优于其他种姓街区。哈里真街区住房最差,街道不仅不整齐,而且很脏。

村中靠公路有一茶店,出售热咖啡和茶水。咖啡 30 个派沙(约合人民币 6 分)一杯。这里不仅是村民们喝茶、休息的地方,也是村落中最大的信息交流场所;村中谁家的媳妇同婆婆吵架了、谁家生了孩子、坦焦尔城里发生了什么大事情等,均是人们一边喝咖啡,一边议论的内容。开店的弟兄俩,当知道笔者来自遥远的中国时,他们感到很惊讶。然后憨厚地端出咖啡给笔者喝。通过同他们聊天,知道茶店的生意相当不错。

离茶店不远是一个小卖部,出售粮食、绳子、食品和日用小百货。除这一小卖部外,村中公路边上还有几处小摊位,出售椰子、香烟、火柴等。

村中有六所庙宇,都是印度教神庙。其中,两所迦利女神(Kali)庙,一所湿婆之子(Sastra-Pillaiyan)庙,一所 Amman(湿婆神

之妻)庙,一所毗湿努(Visinu)庙。还有一座不知道名称。另外,在村西约300米处,有一基督教教堂,不过不属于该村。

村里有两所小学。一所是私立,位于婆罗街区,用英语授课,学生多是较富有的高种姓;另一所是地方政府办的,位于Kallas街区,用当地语言(泰米尔语)授课。两所学校共有学生200名。一位在私立学校就读的三年级学生的课程表是:英语、数学、科学、社会学、泰米尔语、会话、朗诵故事、翻译、常识、绘画与书写、衣着。

村中有一委员会,类似潘查雅特(Panchayat)组织。该委员会有五个成员,每个种姓集团都有人参加。村中一些重大问题,由该委员会讨论解决。村头人叫Sundernuthi。村委会有一活动场所,位于婆罗门街区,是一所简陋的砖瓦房,屋内没有什么陈设。

当地人的主食是大米,食品有Idali(米粉团子)、Dosai(米粉煎饼)、Geseri(一种类似面条的甜食)、Satni(调料糊)、Yannai(菜泥)。同大多数印度人一样,这里吃饭不用碗、筷、刀、叉类,而是把饭盛在洗净的芭蕉叶子上,用手抓食。

从文化渊源上讲,这里的文化属达罗毗荼文化,与北印度雅利安文化明显不同。他们操的泰米尔语与流行于北印度的印地语完全不同。从人种上看,这里的人皮肤较黑,鼻子较扁平,是典型的达罗毗荼人种。与白肤高鼻的雅利安人种区别开来。

总的来看,由于离城市较远,村落仍大体上保持着闭塞的生活。经济上自给自足,贫穷。除了偶尔县政府官员来此外,很少有外来者到此。故仍保持着纯朴的民风。在外来者面前,村民们表现出好奇、憨厚和不知如何是好的样子。妇女尤其羞涩,给她们拍照,成年妇女总是不好意思地背过脸去,少女则害羞地跑开,或躲在大人的背后。

(二)家　庭

全村 1200 人,249 户,平均每户约 4.8 人。从这个数字看,家庭规模并不算太大。然而,传统的大家庭(joint family)制度似乎仍然存在。而且,越是富裕的上层农户,家庭规模越偏大。虽然政府提倡"计划生育",但在这里几乎没有什么影响。

在向导的陪同下,笔者走访了 6 户人家,使笔者对印度教徒的家庭有了实际的感受。这 6 户人家,经济上代表上、中、下三个阶层。现将其中两户的情况报告如下。

Ganapthi 家可算作村中的富裕户。Ganapathi 是笔者在马德拉斯大学结识的 V. Karuppaiyan 博士的岳父,笔者就住在他家。Ganapathi 今年 63 岁,生养了 6 个孩子:5 个女儿,1 个儿子。5 个女儿中 4 个已婚,最小的女儿 Ravathi 也已有了婆家。儿子 Ralirey 已婚,有 4 个孩子。这样,他们家共有 9 口人:Ganapathi 夫妇、儿子、儿媳及其四子、小女儿。这是一个三代同堂的大家庭(该村中人口最多的家庭为另一富户、村长 Sunder Muthi 家,成员为 12 口)。

Ganapathi 家在附近的 Triukatupalli 镇上开了一个餐馆,由儿子经营。餐馆是他家最主要的财富源泉。他家有 10 英亩土地,主要种植水稻、花生、甘蔗。有 5 头牛,并雇了 15 个雇工干农活。有碾米机一台,为村民加工稻米。电视机一部。

他家的房子很大,很考究,是该村两幢最好的房子之一。1972 年建成,据称花费 30 万卢比(约合 6 万元人民币)。这是一笔不小的数目,一般农户是盖不起的。

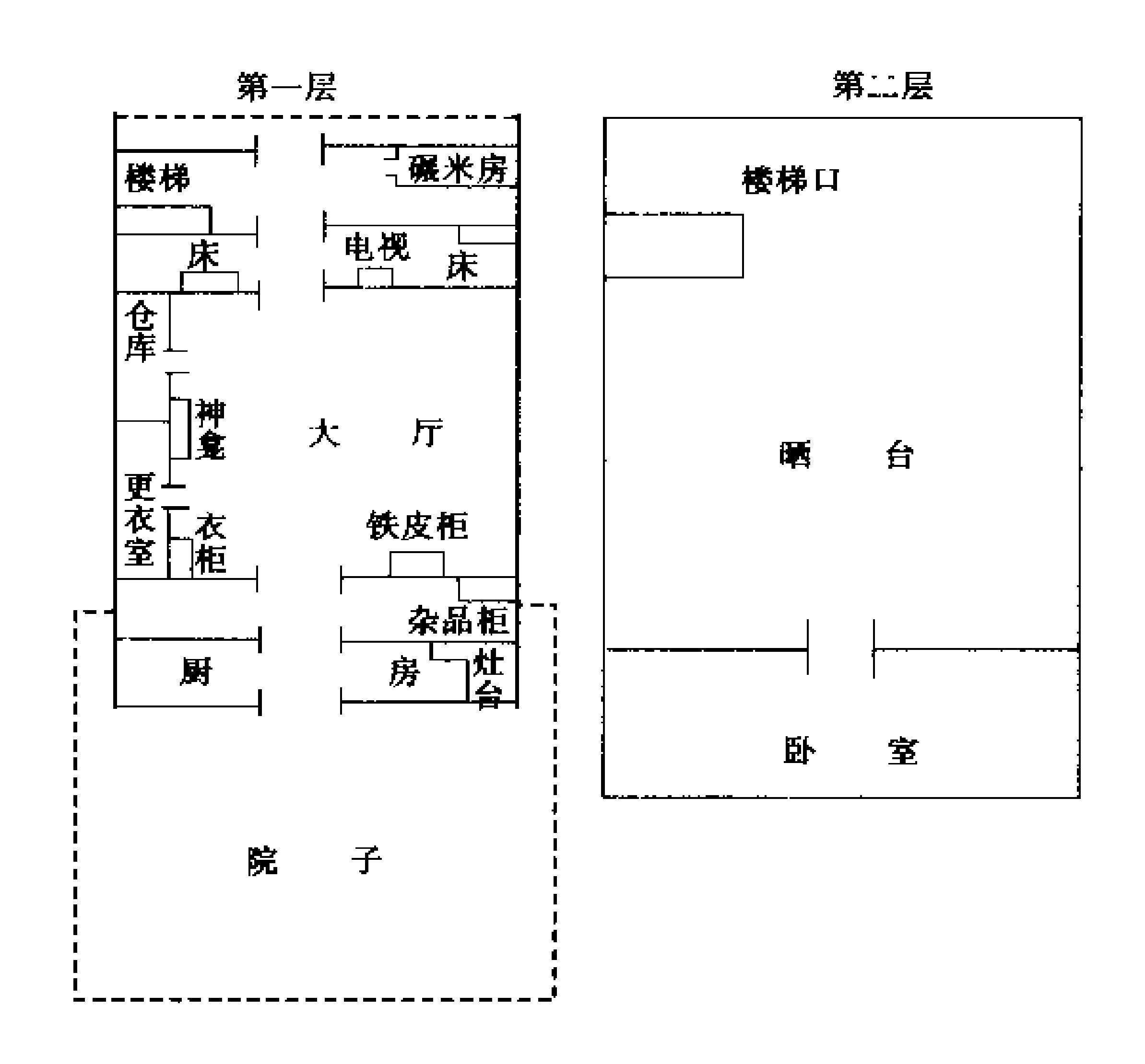


图4　库土尔村简图

这是一幢水泥结构的二层楼房，占地约130平方米。二楼是一个大晒台和两间卧室。但楼上的卧室并不住人，主要放东西。家庭成员的活动场所主要在一楼。

一楼的房间配置十分有意思。整个房子像一列火车，从前门进去，直穿过两个房间，来到大厅，由大厅再直穿两个房间到后门。除靠大厅西边的更衣室和仓库外，房间都没有门，一条通道南北贯穿几个主要房间。各个房间的功能划分不严格，中间的活动大厅

具有十分突出的位置。睡觉、吃饭、会客、敬神都在这里。由于人们吃饭、睡觉都在地上，屋子里家什不多。这种形式的房间配置在当地上层农户中相当普遍。

家庭成员的分工是：儿子在外经营餐馆，Ganapathi 负责家里农活，他们的妻子操持家务和照顾四个孩子。Ganapathi 4 个已出嫁的女儿，除一个住在马德拉斯城里外，其余 3 个的家都离库土尔村不远，常来走动。

Ganapathi 的儿媳妇是该村有名的好媳妇，能干，脾气好，婆媳关系较融洽。这的确不容易，因为根据笔者的了解和观察，婆婆的脾气并不很好，易发火，说话像吵架。当我通过翻译告诉这位儿媳妇说，村里人夸她是位好媳妇时，她腼腆地低下头说，其实并不是那样，有时也同婆婆生气。特别是刚嫁到他家来时，很不习惯，现在好多了。看来，在大家庭制度下，关系复杂，要相处融洽，必须学会"忍"，这无论是中国还是在印度都一样。她娘家是邻村一富户，每年大约回娘家四五次。

如果说 Ganapathi 家是当地富裕农户的代表的话，哈里真 Arumugan 家则是下层农户的代表。Arumugan 今年 40 岁，在 Tirukatuppalli 镇上一家商店当伙计，月收入 150 卢比(约合 30 元人民币)。全家 4 口人，妻子 Miliunee，30 岁，两个男孩，大的 8 岁，小的 4 岁。没有土地，丈夫的收入成了一家 4 口人惟一的经济来源。他家的住房，与其说是房子，不如说是个草棚：四周用木棍撑着，没有墙壁。为了防止下暴雨时雨水流进"屋"里，周围用泥土堆起一道二尺高的矮墙。里面铺一层沙土，人就在沙上休息、睡觉。几件炊具，一个破铁皮箱子，以及绳子上挂的几件衣服，这就是他们家的全部家产。中国的农户，无论怎样穷，起码要有一间房子、一张床、一床被子等家什，而这里的穷人连这些都没有。

然而，令我惊讶的是，他们对现状并无抱怨。Arumugan 的妻

子很健谈，似乎很乐观。当我提出给她和她的两个孩子拍照时，她爽快地答应了，并跑回屋里，换了一件较新的“沙丽”，也把两个孩子打扮了一番。以下是笔者同她的对话：

——你叫什么名字？今年多大了？

——Milinuee，30岁。

——结婚几年了？

——11年了。

——你娘家是什么种姓？

——哈里真。

——你们家里的钱够花吗？

——够花。生活上没有什么困难。还有人不如我们呢。

——你看，你们村有的人家很富裕，你不羡慕他们吗？

——不羡慕。他们都是高种姓。哈里真中没有富的。

——你信神吗？

——信的。

——你难道不觉得，神对你们不公平吗？

——不，神是公平的。我们同他们（富裕的高种姓）的差别，是前世决定的。我们的来世可能比他们好哩。

——你生活中有没遇到过什么麻烦，譬如，不可接触制度方面的。

——平常来往很少，所以也没有什么麻烦。

——生活上有什么不满吗？

——没有。我的两个孩子很好，我并不痛苦。我丈夫对我也不错。

这两户可以说是该村家庭的两个极端。笔者还走访了中层农户，限于篇幅，就不在这里介绍了。

三、种　姓

笔者曾发表过若干关于印度乡村中种姓制度的文章，却没有实地考察过这一制度。因此，了解种姓制度的现状，是这次考察最主要的任务之一。

像德里和马德拉斯那样的大城市，已经看不到种姓制度的影响。但在乡村社会，它仍起着明显的作用。不过，这是一个较敏感的问题，许多城里人被问及这个问题时，脸上总显得不太自然的神情。在动身去南印度前，一位要好的印度朋友告诉我：要十分小心，人们不愿谈这个问题。因此，临行前我对究竟能获得多少这方面的材料并无把握。但实际考察情况却比预想得好。原因在于：库土尔村的村民不像城里人那样，他们的现代法律意识很淡薄，也缺乏“平等”、“自由”之类的现代思想。种姓划分与种姓实践，对他们来说是自然而然的事，并已化为自觉的行动。他们并不讳谈种姓问题，正如他们不讳谈每日吃些什么及天气如何等问题一样。

在库土尔村的三大种姓集团中，婆罗门的礼仪地位最高。该集团内部又分成几个亚种姓集团，如厄耶尔(Aiyeres)等。非婆罗门也包括许多更小的集团，如卡拉尔(Kallars)、切提亚(Chettiars)、那达尔(Paraiyan)两个亚种姓集团。三大种姓集团的礼仪地位和人数呈金字塔状，塔的顶端，人数最少；哈里真是塔的底部，中间是非婆罗门种姓。这种情况同印度大多数村落中的种姓构成相一致。

种姓集团之间仍保持着隔离。最突出的表现是村落的居住方式。许多关于印度种姓和村落的报告说，印度村落分种姓而居，库土尔村就是如此。如果仅从规模上看，每一个种姓居住区在中国都可称得上一个独立的村子，但在这里，以种姓为基础的分居体

制，把这些小区分割开来。种姓意识和实践使每个居住区成为一个空间上相互隔离、生活和社会交往自成一体的小社区。但另一方面，由于按照传统，某一种姓只能从事某一特定的职业，所以居住在一个小区的人也离不开其他小区。譬如，对于婆罗门种姓来说，既要保持同哈里真的社会隔离，同时也需要后者农忙时提供劳动力以及平时从事诸如搬运动物尸体、打扫卫生等工作。而哈里真在举行重要的宗教仪式等场合，也离不开婆罗门的帮忙。

然而，库土尔村种姓隔离的实践，并不像有些印度教经典中规定的那样严格。从同村民的交谈中我获得这样一个印象，即：人们对种姓制度的认识，可以说主要是印度教徒与哈里真的问题。人们对二者的区别比较敏感，种姓隔离的实践也主要限于这二者之间，而对印度教徒内部的划分却不如想象的那样严格。人们谈论种姓问题时，总是说印度教徒如何如何、哈里真如何如何，却不太注意印度教徒内部的种姓划分，尽管印度教徒内部，不管是婆罗门还是非婆罗门，都分成不同的亚种姓集团。我住宿的 Ganapathi 家，信仰印度教，在到达该村的当天晚上，好奇的村民来观看我这个黄皮肤、小眼睛的外国人。当我问他们属什么种姓时，回答“印度教徒”。强调中露出几分自豪。他们告诉我，哈里真不会到印度教徒家里来，虽没有禁止他们的成文规定，但他们自觉这样做。因此，库土尔村种姓的社会隔离，主要表现在印度教徒与哈里真这两大社会交往圈之间。

种姓间不通婚的规定，至今仍严格被遵守。我询问村中有无印度教徒与哈里真通婚的例子，他们回答说，外村有，库土尔村一个也没有。这同印度教的洁净与污秽观念有关：印度教徒担心被哈里真污染。但村里的印度教徒说，不愿与哈里真通婚，是因为他们太穷太脏，而且习惯一直如此。从同村民们的交谈来看，至少在那些受过教育的年轻人中，洁净与污秽观念已有所淡化。村民们

从经济等实际立场来解释不通婚的原因也是有道理的。印度教徒和哈里真是两个经济地位、宗教信仰和行为方式根本不相同的社会集团，不通婚显然可以避免许多生活上的不便和冲突。譬如，假如一个哈里真女子嫁到印度教徒家，她必须学习后者的各种行为方式、进新的庙宇、拜新的神明、同地位不同的陌生人打交道等。而印度教徒家庭则要考虑经济负担（因为哈里真大都很穷）和交往等实际问题。这两个集团差别太大，偏见也根深蒂固，不可能实现通婚。至少在今后很长一段时间内是如此。

然而，种姓的洁净与污秽的观念，的确仍在实际生活中发挥作用。最明显的一个证据是：村中的浴场和火化场是按种姓分开使用的。这里气候炎热，尤其是夏季，一天劳累后，人们喜欢到 Cauvery 河里洗个痛快。而且，在这里洗澡还是一种宗教上的需要，因为根据习惯，在较严肃的敬神活动之前必须净身。由于怕受到污染，婆罗门不与其他种姓在一个地方洗澡。婆罗门的浴场在上游，靠近村中的最大神庙——Harihara Pultara 庙。下游约 250 米处是非婆罗门浴场。再下游约 50 米处是哈里真浴场。浴场的位置沿河水流的方向按种姓的礼仪地位排列，因为按照婆罗门的解释，流动着的河水是洁净的，只有让哈里真在下游洗才不会污染婆罗门。

婆罗门火化场与非婆罗门火化场都在村落的东南方，二者相离约 50 米。印度人死后火化。按印度教理论，人死后依其生前的行为和种姓，有不同的归宿，故火化尸体是极严肃的事。一位婆罗门告诉我，哈里真对神不虔诚，死后不能与婆罗门在同一地方火化。

库土尔村民在食品授受方面表现出的种姓限制，与大多数印度村落相一致。即印度教徒绝不从哈里真手里接受食品、水和香烟等。相反的情况，即哈里真从印度教徒手里接受食物，是可以的。这种不成文的规定，已成为人们的自觉行动，故村里很少发生

因食物接受而产生的“污染”问题。同样道理，哈里真不可进印度教徒屋子，而印度教徒则可以进哈里真的屋子。不过也有例外。例如，有一个不成文的规定：哈里真可以在印度教徒家中干活。Ganapathi 先生家，就雇用了 4 名哈里真。户主告诉我，哈里真只是来干活，干完活就走，尽量避免到主人房子里去。这一点，可以从哈里真毕恭毕敬的态度上看出来。印度教徒虽可到哈里真家里去，但却很少去。而婆罗门与卡拉种姓之间的交往则较密切。二者的区分似乎只表现在理论上和礼仪上，实际生活中看不出有什么限制。

当地有一种在门前画吉祥图案的习俗。每天早上，妇女早早地起来，用极细的白石粉在自家门前撒出复杂的图案。当地人称这种图案为 Golam。撒图案一般要花一个半小时左右。妇女总是极认真地去做。因为这种图案不仅表示吉祥，也是一个家庭礼仪地位的象征：只有印度教徒才允许做这样的图案。即便有的哈里真在门前画图案，不仅尺寸小得多，也简单得多。这也可算作种姓影响的一个例证。

许多著作描述过种姓集团的“地位之争”和种姓冲突。但库土尔村种姓间的关系是比较平静的。笔者曾通过向导向四位村民（一村中头人，两名哈里真，一名婆罗门）询问这样的问题：种姓间的关系是否紧张？有没有种姓冲突的实例？他们的回答都是否定的，看来，笔者以前关于种姓对立的观点需作某种调整。一般说来，倘无外来影响，种姓间可以保持和睦关系，而且这种关系又为贾吉曼尼制度（Jajmani System）所加强。库土尔村的贾吉曼尼制度已衰落，只能看到一些残余形式。例如，Ganapathi 家与所雇用的 15 个工人之间的关系，既非完全现代资本主义式的，亦非完全的贾吉曼尼式的，而是介乎二者之间：理论上讲，工人只干农活，但实际也干一些家务；工人可以自由离开雇主，但实际上很少有这种

事发生，雇主与工人之间保持着一种相当稳定的关系。在付酬方式上，则是现金与实物结合：每个工人每天工资为10个卢比，另带三顿饭。新的变化似乎还没有威胁到传统关系的维持。当然，这并非说种姓集团间没有紧张。必须声明，笔者访问的时间很短，对于笔者这个初来乍到的外国人，他们是否如实回答这一个问题还说不准。但有一点是肯定的，即种姓关系的平静是建立在人们自觉遵守传统习俗之上的。考虑到该村距城市较远、新思想很难到达这里这一事实，就不难理解这种平静了。

四、宗教生活

印度人都虔信宗教。无论是在火车上，还是在村落里，与人谈话谈熟后，人们总免不了向笔者提问："你的神是哪一家？佛陀？"当笔者回答说我不信神时，他们表现出的惊讶和不可思议之状，给笔者留下深刻印象。有时，为了不使他们失望，我回答说，我们的神是孔夫子。这虽是戏谈，但实际上，按照印度教徒的神明标准，我们的孔老夫子等圣人都应该够得上神的资格。笔者就在几个地方看到，他们把圣雄甘地以及历史上一些宗教改革者的画像，同Siva神供奉在一起。

在整个印度，宗教气氛都很深，泰米尔地区犹然。无论是城市还是农村，最华丽、最引人注目的地方是印度教神庙。名胜古迹多是神庙，绝大部分工艺品都与敬神有关，笔者的向导告诉笔者一句话，叫"one area one temple"（一地一庙）形容庙宇之多。

仅1200人的库土尔村，就有大小六座庙宇，算起来，平均每200人拥有一所庙，还必须指出，这六所庙都是有建筑物、有神像、有专门管理者的祈祷场所，也就是说，是我们中国人概念中的庙宇。实际上，印度教徒概念中的"庙"要广泛得多。许多地方的印

度教神庙,远没有中国北方一些农家的鸡窝考究。甚至一棵大树贴一张神像、筑一土堆、放一花环,就是一所庙。库土尔村就有几处这种"因陋就简"的庙。可见他们在这个问题上遵循着"庙不在大,有神则灵"的原则。

Sastra-Pillaiyai 庙是村中规模最大的神庙。它坐落在村西南角,占地面积约 1000 平方米。由大门、院墙、走廊和祈祷室几部分组成。庙前是一宽阔场地,有彩绘泥塑马和大象各一,高约 2.4 米。大门上方满是色彩斑斓的神塑像。祈祷室外部呈方锥体,四面布满了大小神塑。庙内供着 Sastra 和 Pillayai(或称 Ganeth,即湿婆神之子)塑像。这是该村婆罗门最主要的祈祷场所。

Kali Ammart 庙是供奉卡利女神的庙,位于卡拉种姓区西头,是一东西走向的长方形建筑,没院子。祈祷室外部也是方锥体塔式建筑。其规模比 Harihara Pultara 庙小。据说这是一座新建庙宇。

婆罗门区西北角有一座毗湿奴(Visinu)神庙,是哈里真的祈祷场所。其规模比 Kali Ammart 庙差不多,外观较破旧。

婆罗门区西北角有一座毗湿奴(Visinu)神庙,是哈里真的祈祷场所。其规模比 Kali Ammart 庙差不多,外观较破旧。

婆罗门街区东北角一所庙叫 Amman Koil,是湿婆妻子的庙,这是五所庙宇中规模最小的一座,仅一间低矮的小屋。

在村落西部约 250 米处,有一基督教堂,它不属于库土尔村,而属于 Komakudi 村。不过,库土尔村的基督教徒也到这里作礼拜。教堂高约 4 米,占地面积约 50 平方米。

从宗教信仰上分,村民分为印度教徒(包括婆罗门和非婆罗门)、哈里真、基督教徒和穆斯林(仅两户)。由于笔者最感兴趣的是印度教徒的宗教生活,故对此作了较多的注意。

向神祈祷,是印度教徒日常生活的一项重要内容。这种祈祷

活动，大体可分为三个不同的层次：

1．家庭层次

无论怎样矮小、简陋的茅屋，内必设有神龛。最简单的神龛仅是一张贴在灶边的破旧神像，那情景使人想到过去中国农家中那饱受烟熏火燎之苦的灶王爷。富裕人家的神龛不仅规模大，装修考究，而且神像众多。以 Ganapathi 先生家为例，神龛位于一楼大厅西墙壁中央十分显著位置。有两扇门。类似一个大壁橱。外悬以铜铃，祈祷前敲铃，以通知神明。内有八张画像：Siva，Ganesh，以及其他叫不出名字的神及圣人。除画像外还摆有几个小铜塑神像。早上，老 Ganapathi 起床后的第一件事是净身，在额前涂三道白杠(湿婆派的特有标记)，来到神龛前，敲铃，双手合十，静默。然后才吃早饭，有时，祈祷时还放音乐。他家有一台日本产的三洋牌小型收录机，有 32 盘录音磁带，Ganapathi 老人告诉我，这些磁带上录的都是敬神曲子。可见，祈祷活动已用上了现代化的"高技术"产品。Ganapathi 自己也会唱些曲子。在我的要求下，他唱了一支。他唱得认真、虔诚，可惜我听不懂。在他们家住，早上不到五点钟就被外面奇特的音乐所惊醒，问了问，才知道是喇叭播放的敬神曲。

2．村庙层次

家内祈祷随时可进行，但遇到节日或向神明提出更大的要求时，到村庙祈祷被认为更有效。特别虔诚的人，除在家祈祷外，每日要到村庙中去，在笔者与之交谈过的人中，就有两名这样的人，一名叫 M.Basuaku，45 岁，卡拉种姓，耕者，他每天下午 6 点左右去神庙祈祷，约一小时。另一名是个 78 岁的婆罗门。此人受过印度前总统的接见，在村里德高望重，据称每天到庙里祈祷。在笔者到达村里的第二天上午 10 点，他带着两个孙子，来到 Harihara Pultara 庙。他向笔者介绍了各路神明的名字、简历以及庙的历

史,给笔者的印象是:他对神的虔诚是建立在他丰富的宗教学知识之上的。特别值得提到的是,每月三次较大规模的祭神活动。到达该村的第二天,笔者刚起床,听到外面吹螺号、打铜钹的声音,很热闹。出来一看,见一群孩子举着神像在游行。村民告诉笔者,泰米尔历的每个星期一早上,都要举行这样的活动。同人们进神庙祈祷时的严肃、虔诚态度不同,这种游行充满了嘻闹的成分,孩子们追着打着,嘻嘻哈哈。这种游行示威与其说是在"示"神明之"威",不如说是让平时寂寞的神明,出来散散步,开开心,同群众联欢一下。

3. 朝圣

最高层次的祈祷活动是到或远或近的印度教圣地朝圣。在坦焦尔的 Brihadesvara 神庙以及马杜赖的 Sundareswar 大庙里,看到成群结队的香客,极虔诚地向湿婆神和 Ganethi(象头神)神膜拜。神庙的祭司赤着膊,淌着油汗,哼哼呀呀地唱着,不停地把燃着圣火的托盘从神殿深处端出又端进。香客们则争先恐后地抢盘中的灰烬,将其抹在自己的额前,以示已得到神佑。这些香客,多数是本地人,也有远道而来者。在马杜赖的 Sundareswar 大庙,笔者看到一队香客,头顶行装,口喊号子,极其虔诚。问他们从何面来,回答说尼泊尔附近。如果是真的,那么他们少说也跋涉了 2000 公里。这种宗教献身精神令人惊叹。有远道朝圣体验的印度教徒,不仅在心理上得到极大的满足,而且在村落社会中会受到更大的尊敬。

库土尔村也有许多人到外地朝圣。最多的是去坦焦尔县城的大庙。不过,他们说,他们去坦焦尔朝圣,多半不是特意去的,而是在购物、访友时顺便进香。还有到更远的地方去朝圣的,但因时间关系,笔者没有去访问这些人。

总的来说,这三个层次的祈祷活动,行程越远,越显其心诚,同

时也被认为越灵验。

笔者有这样的感觉:村落社会中越是地位高、有知识的人,对神越虔诚,在宗教生活上花费的钱财和精力也越多。笔者的向导告诉笔者,他的一位在坦焦尔市开粮店的族中的爷爷,很富有。前年向坦焦尔一神庙捐献 3 万卢比,受到当地人们极大赞誉和尊敬。

无论是库土尔村,还是在其他地方,笔者都深深体会到,神庙对于印度教徒是极其重要的。较大规模的神庙,不仅是一个宗教祈祷场所,同时也是一个文化活动中心、慈善救济中心和商业活动中心。由此笔者理解了古代印度这样一个事实:许多重大战争的原因,既非为了争夺土地,也非为了争夺奴隶或别的什么,而仅仅是为了争夺一座神庙。

村中各教派之间的关系看不出什么紧张。印度教徒同基督教徒的交往,不像同哈里真那样严格,但也受限制。这种限制主要是经济方面的。一般来说,上层印度教徒只同上层基督徒交往,贫穷的印度教徒同贫穷的基督教徒交往。但通婚严格限制在一个教派之内。

主要参考文献

一、英文部分

Baden-powell, *The Indian Village Community*, First published in India 1972, Cosmo publications.

Bhargava, B. S., *Panchayati Raji System and Political Parties*, New Delhi, 1979.

Bougle, *On the Caste*, Translated with an introduction by D. F. Pocock, Cambridge, 1971.

Chandra, Bipan., *Communalism in Modern India*, Vikas Publishing house Pub. Ltd., 1987.

Conlon, F. F., *A Caste in a Changing World*, Thomson Press (India) Limited, 1977.

Desai, A. R., *Rural Sociology in India*, Popular Prakashan Bombay, 1969.

Dube, S. C., *Indian Village*, First published in 1955, Routledge & Kegan Paul Ltd. Indian Society, National Book Trust, India, 1990.

Dumont, luis, *Homo Hierarchicus: The Caste System and It's Implications*, Weidenfeld & Nicolson, 1966.

A South Inaian Sabcaste, Oxrord University, 1986.

Dutt, N.K., *Origin and Growth of Caste in India*, Vol. 1, London, 1931.

Gavord, V.R., "Community Development In India", R. Dor, Z.

Mars (ed), *Community Development*, UNESCO, London, 1981.
Ghanshyam Shah, *Land*, *Caste and Politics in Indian States*,(无出版社)1980.
Ghosh, S. K., *Communal Riots in India*, Ashish Publishing House, 1987.
Ghurye, G. S., *Caste and Race in India*, Popular Prakashan Bombay, 1979.
Gough, Kathleen, *Rural Society in Southeast India*, Combridge University Press, 1981.
Gupta, A. R., *Caste Hierarchy and Social Change*, Jyotsna Prakashan, 1984.
Harichandran, C., *Panchayati Raj and Rural Developmet*, Concept publishing Company Delhi, 1983.
Hsu, Francis L.K., *Clan*, *Caste*, *and Club*, Van Nostran Reinhold Cop. 1963.
Hutton, J. H., *Caste in India*, *Its Nature*, *Function*, *and Origins*, Cambrige, 1946, 4th ed, Oxford, 1963.
Jayaraman, R. *Caste and Class*, New Delhi, 1981.
Kalota, N. S., *India as Described by Megasthenes*, Concept Publishing Company Delhi, 1978.
Kolenda, P., *Caste in Contemporary India*, Rawat Publications Jaipur, 1984.
Kumar, Darhmar, *Land and Caste in South India*, Cambrige, 1965.
Mayer, Adrian C., *Caste and Kinship in Central India*, London Routledge & Kegan Paul, 1960.
Madan, G. R., *Indian Social Transformation*, Allied Publishers

Private Ltd, 1972.

Mahal, J. M., (ed.), *The Untouchable in Contemporary India*, Tucson, 1972.

Malaviya, H.D., *Village Panchayats in India*, All India Congress Commitee, 1956.

Majumdar, D. N., *Caste and Communication in an Indian Village*, Asia Publishing Hose, Bombay, 1958.

Majumdar, D.N., Madan, T. N., *An Introduction to Social Anthropology*, Mayor Paperbacks, 1955.

Pandhe, M.K., *Social Life in India*, Calcutta, 1977.

Punit, A. E., *Social Systems in Rural India*, Sterlin Publishers Pvt. Ltd., 1978.

Radhakrishnan, *The Hindu View of Life*, New York, 1973.

Sarkar, J., *Caste, Occupation and Change*, B. R. Publishing Corporation, Delhi, 1984.

Sastri, R. Sharma, *Kautilyas Arthasastra*, 8th. ed. Mosor, 1976.

Sen, S. N., *Administrative System of the Marathas*, Clalcutta, 1923.

Sharma, M. L., Dak, T. M., ed, *Caste and Class in Agrarian Society-Dynamics of Rural Development*, Ajanta Publications, 1985.

Sinha, D., *Indian Villages in Transition*, Associated Pbulishing House, 1969.

Srinivas, M. N., *Social Change in Modern India*, Orient Longman, 1966.

India: Social Structure, Hindustan Publishing Corporation,

1982.

Caste in Modern India, Bombay, 1962.

India's Villages, Bombay, 1964.

Sudaha V. Desai, *Social Life in Maharashtra Under the Peshwas*, Popular Prakashan, 1980.

Weber, Marx, *The Religion of India*, Translated by Hans H. Gerth and don martindale, The Free Press of Glencoe, 1958.

Wilkins, W.J., *Modern Hinduism*, First Published 1887.

Cosmo Pbulications, 1985.

Wiser, W.H., *The Hindu Jajmani System——A Socio-Economic System Interrelating Members of a Hindu Village Community in Services*, Lucknow, 1936.

(附上最近从因特网上查到的关于种姓的一些新材料,供查阅。)

1. Bhattacharya, Jogendra N., *Hindu Castes & Sects : An Exposition of the Origin of Hindu Caste System*, 1995.

2. Devi, Shakuntala, *Caste System in India*, 1999.

3. Dasgupta, Satadal, *Caste Kinship and Community: Social System of a Bengal Caste*, 1986.

4. Gould ,Harold, *Caste Adaptation in Modernizing Indian Society* (Hindu Caste System Vol. 2) 1988.

5. Rao ,C. Hayavadana, *Indian Caste System : A Study*, 1988.

6. Sagar S. L., *Hindu Culture and Caste System in India*, 1975.

7. Senart E., *Caste in India-The Facts and the System*, 1978.

8. Silverberg ,James (ed.), *Social Mobility in the Caste Sys-*

tem *in India* : *An Interdisciplinary Symposium*, 1968.

9. Singh, Vijai P., *Caste*, *Class*, *and Democracy*: *Changes in a Stratification System*, 1976.

10. Sinha, Sachchidanand, *Caste System* : *Myths*, *Reality*, *Challenge*, 1982.

11. Smith, Brian K., *Classifying the Universe* : *The Ancient Indian Varna System and the Origins of Caste*, 1994.

二、日文部分

中村元著:《インド古代史》上、下卷,春秋社。

山崎元一著:《インド社会と新仏教》,刀水书房,1985。

松井透·山崎利男编:《インド史における土地制度と権力构造》东方大学出版会,1969年。

木村雅昭著:《インド史の社会构造》,创文社,1982年。

山祭素男著:《不可触民》,三一书房,1981年。

上村胜彦译:《实利论》,上、下卷,岩波书店,1984年。

三、中文部分

凯思林·高夫等著:《南印度农村社会三百年》,中国社会科学出版社,1981年。

安东诺娃、戈尔德别尔格、奥西波夫主编:《印度近代史》上下卷,三联书店,1978年。

巴拉布舍维奇、季雅科夫主编:《印度现代史》上下卷,三联书店,1972年。

蚁垤著、季羡林译:《罗摩衍那》多卷本,人民文学出版社,1983年。

季羡林著:《罗摩衍那初探》,外国文学出版社,1979 年。
蒋忠新译:《摩奴法论》,中国社会科学出版社,1986 年。
〔法〕迭朗善译、马香雪转译:《摩奴法典》,商务印书馆,1982 年。
张保胜译:《薄伽梵歌》,中国社会科学出版社,1989 年。
〔印〕德·恰托巴底亚耶著、黄宝生、郭良鋆译:《印度哲学》,商务印书馆,1980 年。
黄心川著:《印度近代哲学家辨喜研究》,中国社会科学出版社,1979 年。
〔印〕R. 杜特著、陈洪进译:《英属印度经济史》上、下册,三联书店,1965 年。
林承节著:《印度民族独立运动的兴起》,北京大学出版社,1984 年。
〔美〕许烺光著、薛刚译、尚会鹏校:《宗族、种姓、俱乐部》,华夏出版社,1990 年。
苏国勋著:《理性化及其限制—韦伯思想引论》,上海人民出版社,1988 年。
黄宪起、张晓琳译、曹铁珊、杨小滨校:《文明的历史脚步——韦伯文集》,上海三联书店,1988 年。
〔美〕英格尔斯著,殷陆君编译:《人的现代化》,四川人民出版社,1985 年。
中国社会科学院亚洲太平洋研究
所(原中国社会学院、北京大学南亚研究所)编:《南亚研究》,《南亚译丛》。
北京大学南亚研究所编:《南亚东南亚评论》。
北京大学亚非研究所编:《亚非研究》。
四川大学南亚研究所编:《南亚研究季刊》。

重要译词索引

A

B

Brahmā 梵，梵天，“大我”
Brahma-ātma-aikyam “梵我一如”
brahmaārin 梵行期
Brahmin 婆罗门
Brāhmo samāji 梵社
Budahalkar 卜达尔卡尔（种姓）

C

Cāndāla 旃陀罗（古代贱民的一种）
Caste 种姓
Caste association 种姓协会
Caste-dinner 种姓饭
Caste-ism 种姓主义，种姓特征
Caste-Panchayat 种姓潘查雅特
Caste war 种姓战争
Cauvery 哥瓦利（河）
Chambhar 昌巴尔（种姓）
Chamar 查马尔（种姓）
Chauhan 乔罕（种姓）
Chasa 乔沙（种姓）
Chetti 切提（种姓）
Chuhra 朱拉（一贱民种姓）
Clan 宗族
Commensal unity 共食单位
communal 教派
communalism 教派主义
communal riot 教派骚乱

comparative approach 比较接近法
criminal class 犯罪阶级

D

Dasa 达萨
Dasa porwal 达萨·波瓦尔(种姓)
de-Sanskritization 非梵化
de-ritualization 非礼仪化
Dhakra 达克拉(种姓)
Dharma 法,达磨
Dharmasabhā "法会"
Diwan 迪万(莫卧尔后期地方行政长官)
Dom 多姆(贱民种姓)
Dhor 多尔(一部落名)
dominant Caste 统辖种姓

F

family-community 家庭共同体
four Ashramas 四生活期

G

Gaur Brahmin (一婆罗门亚种姓)
Ghadasi 格达西(种姓)
ghusl 大净
Gopa 哥帕(古代村吏)
gotra 哥特拉(印度氏族)
gotra-exogamy 族外婚

Grāma 村落
Grāmany(古代村吏)
Grāmik 村头人
grammar of culture 文化语法
Grām Sabhā 村民大会
Grāmvirid 村长老
gṛhastha 家住期
guild 行会
Guru 古鲁(尊师)

H

Haddi 哈迪(种姓)
hali system 犁人制度
Hari 哈利(种姓)
Having (一婆罗门亚种姓)
hierarchic Pyamid 教阶金字塔
Hierarchical 教阶主义的
hierarchical strife 教阶冲突
hiearchy 教阶
Hinduism 印度教

I

ideal type 理念类型
Inamdar 伊南达尔
individual-centered world 个人中心世界
individual-centeredness 个人中心主义
internalization 内在化

J

Jajhot Brahmin (一婆罗门亚种姓)
jajman 贾吉曼
jajmani system 贾吉曼尼制度
Jat 贾特(北印度一种姓名)
jāti 迦提(亚种姓)
jatha 宗族
Jāti-samkara 种姓混杂

K

Kamal 卡马尔(税制)
Kanauja Brahmin 坎努加·婆罗门 29
Kasar 卡萨尔(种姓)
Kayastha 卡雅斯塔(种姓)
Kalla 卡拉(种姓)
Kāma 欲
Karma 业,劫磨
kamma 卡马(种姓)
kati 科提(种姓)
Khedut Sangh 克都特同盟
Ksetrika 土地所有主
Kshatriya 刹帝利
Ksherapala 土地监护神
Kul 库尔
Kumbhar 陶工种姓
Kumbi 昆比(种姓)

L

Laiyatwri village 莱特瓦尔村落
Lambardar 仑巴达尔
Lingayat 林伽雅特(种姓)
Lohar 劳哈尔(铁匠种姓)

M

Mappila 莫普拉(马拉巴海岸的穆斯林)
Mahar 马哈尔(贱民种姓)
Mahārāja 王公,土邦主
Maithil Brahmin 莫提尔·婆罗门
Māla 马拉(一贱民种姓)
Mangas 芒戈人
Marathas 马拉塔人
marginal man 边际人
magical power 魔力
Māyā 幻
micro cosmos 小宇宙
Mirasdar 米拉斯达尔
Moda 穆德(种姓)
Moksha 解脱
Mukti 解脱
mutual dependence 相互依赖

N

Nadars 纳达尔人

Nagapanchami festival 蛇神节
Nasik 纳西克(一印度教圣地)
Nayars 纳亚尔人
Nambudiri 南布迪里(一婆罗门种姓)
Niggantha Nātaputta 尼乾陀·若提子(大雄)
nirguna 尼尔古那(无属性)
Nisāda 泥沙达(古贱民一种)

P

Pednekar 帕德卡尔(种姓)
Pana 小区
Paraiyan 帕赖扬(贱民种姓)
Prabhu 普拉布(种姓)
Porwal 波瓦尔种姓
Prohibited degrees 禁婚亲等
Panch 潘奇
Panchadari 潘查达里(种姓)
Panchayat 潘查雅利,"五老会"
Panchayat Samiti 潘查雅特委员会
Panchayat Raj 乡村评议会制
Patidar 波提达尔(种姓)
Patil 村长
Police Patel 治安员
Pradhan 区委员会主席
Pratiloma-hypergamy 逆婚
Purusa 普鲁沙(原人)

R

Radhiy Brahmin (一婆罗门种姓)
Rahishkara “开除种姓”
Rajput Girodar 拉其普特协会
Ramoshis 拉摩什人
Raddi 雷迪(种姓)
Rajputs 拉其普特人
Rana 拉纳(种姓)
Rin 债务

S

Sabhā 萨博(大会)
Sādhu 苦行者
Sainthood 圣者身份
Samiti 萨米提(会议)
samnyāsa 遁世期
Sanadhya (一婆罗门亚种姓)
Sanskritization 梵化
Sapinda-exgamy 萨宾达外婚制
Saraswat Brahmin 萨拉斯瓦特·婆罗门
Sarpanch 沙潘奇
Sashikar 萨西提卡尔(种姓)
Sastra-Pillaiyan 湿婆神之子
Sati 萨提(寡妇殉夫制)
Satyagrāha “坚持真理”
secularization 世俗化

self-reliance 自我依赖
Shagirdpesha 沙基尔帕萨(种姓)
Shenvi 沈维(种姓)
Shrimati 斯利马提(种姓)
Shudra 首陀罗
situation-centeredness 情境中心主义
situation-centered world 情境中心世界
Siva 湿婆
social distance 社会距离
Solanki 索兰基(种姓)
Sonar 索纳尔(种姓)
Sramana 沙门
Sereni 同业公会
sub-caste 亚种姓
Supernatural-centeredness 超自然中心主义
supernatural centered world 超自然中心世界
Sutar 苏塔尔(木匠种姓)

T

thola 陶拉(村落小区)
totalitarianism 全体主义

U

Union Board System 联合委员会制度
Upree 乌普利
unilateral dependence 单方面依赖
untouchable 不可接触者

untouchablity 不可接触制(性)
untouchablity in untouchables 不可接触者中的不可接触制

V

Valita 开除种姓
vanaprastha 林住期
Vani 瓦尼(种姓)
Varna 瓦尔纳
village community 村社
Village Panchayat 村评议会
Vokhaliga 握伽利伽(种姓)
Visa Porwal 维萨·波瓦尔(种姓)
Viṣṇu 毗湿努

W

Westernization 西化
Wudu 小净

Y

yejmanru system 耶吉曼鲁制度

Z

Zila Panchayat 区委员会